

ЦЕЛОСТНОСТЬ
и
СВЯТОСТЬ
в
ОБРАЗОВАНИИ
Исламский подход

ЗАХРА АЗ-ЗИРА

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

ЦЕЛОСТНОСТЬ И СВЯТОСТЬ В ОБРАЗОВАНИИ
ИСЛАМСКИЙ ПОДХОД

Источнику моего вдохновения

Родственным душам моих родителей,
чья непоколебимая преданность Богу,
любовь к своим детям и человечеству,
мудрость, щедрость, чистота и нежность
посеяли и взрастили во мне целостность
и святость моей религии. Тем, которые
позволили мне свободно расти в поисках
истины этого брэнного мира и разлука
с которыми вдохновила меня на поиск
истины вечной жизни. Этот труд с любовью
и благодарностью я посвящаю их душам.



ЦЕЛОСТНОСТЬ
и
СВЯТОСТЬ
в
ОБРАЗОВАНИИ
Исламский подход

ЗАХРА АЗ-ЗИРА

*Книга напечатана при поддержке
Института Интеграции Знаний*



Международный Институт
Исламской Мысли

**Целостность и святость в образовании:
Исламский подход**

Zahra az-Zehra

© Институт Интеграции Знаний
и Международный Институт Исламской Мысли
1441 г. по Хиджре / 2020 г. н. э.

**Wholeness and Holiness in Education:
An Islamic Perspective**

Zahra Al Zeera

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1421AH/ 2001CE

ISBN 1-56564-280-5 *paperback*

ISBN 1-56564-279-1 *hardback*

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Переводчик: Татьяна Ястремская

Редактор: Александра Конькова

Обложка: Сухейль Нахуда

Верстка: Гасан Гасанов

Институт Интеграции Знаний

Грузия, Тбилиси, ул. Дадлани 7,

Торговый и Бизнес центр «Карвасла», А-317

ikiacademy.org

Все права защищены.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена
без письменного разрешения правообладателя.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору
и могут не совпадать с мнением издателя, переводчиков и редакторов.

БЛАГОДАРНОСТИ

ОТ АВТОРА

Мне хотелось бы выразить искреннюю благодарность Международному институту исламской мысли, особенно его исполнительному директору д-ру Фатхи Малкави, поддержавшему идею публикации этой книги, а также ученому консультанту из Лондонского отделения Института д-ру Анасу аш-Шейху Али, который взял на себя всю ответственность за подготовку рукописи к публикации. Отдельная благодарность всем тем, кто участвовал в рецензировании и предоставлял ценные замечания и отзывы, а это в частности, д-р Луай Сафи, Эбрахим Калим и Х. Уайт. И, наконец, благодарность моей семье и друзьям, д-ру Долорес Фарлонг, д-ру Дане Шейх, д-ру Асаду Шейху, Адаму Шейху и Хайе Абдулле за их неустанную поддержку в периоды взлетов и падений при написании этой книги.

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Международный институт исламской мысли выражает благодарность редакционной и издательской группе Лондонского отделения, а также тем, кто прямо или косвенно причастен к появлению этой книги: Атаيه Патхан, Сильвии Хант, Сухейлю Нахуда и Ширазу Хану. Мы также хотели бы выразить нашу благодарность и признательность д-ру Захре Аз-Зира за сотрудничество на всех этапах подготовки книги и помощь через ответы на наши многочисленные вопросы и предложения.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	11
<i>Авторское предисловие</i>	21
I. РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ОСНОВЕ ЛИЧНОГО ОПЫТА	
1. Духовное и интеллектуальное путешествие	39
2. Духовность — самая сокровенная тайна женщины	51
II. ОБЗОР И КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	
3. Классические и альтернативные парадигмы	71
4. Критическое осмысление существующих парадигм	95
III. ИСЛАМСКОЕ ЗНАНИЕ	
5. Исламское мировоззрение: Единый и множество	107
6. Исламская парадигма	124
7. Исламская эпистемология: врата к знанию	135
IV. ТРАНСФОРМАЦИЯ ЧЕРЕЗ ОБРАЗОВАНИЕ	
8. Методы преобразовательных исследований: точка зрения Ислама	159
9. Преобразующее обучение	186
<i>Приложение</i>	204
<i>Примечания</i>	233

ВВЕДЕНИЕ



Во введении к недавно опубликованной МИИМ книге Малика Бадри «Размышление: духовно-психологическое исследование» шейх Юсуф аль-Карадави обратил особое внимание на проблему зависимости мусульманского мира от Запада во всех отраслях современного знания. Ученый призвал мусульманских специалистов «избрать независимую линию» и «занять позицию исследования и критического рассмотрения вместо пассивного принятия», особенно в области гуманитарных и социальных наук, которые по своей природе никогда не могут быть столь же «нейтральными» и лишенными ценностного оттенка, как «чисто» естественные науки.

Здесь мы не будем вдаваться в подробности спорного вопроса о том, насколько в действительности нейтральной и не несущей ценностей является даже «чистая» наука, особенно с ее упорно упрощенческим методом использования ограниченного научного языка, но скажем лишь, что достаточно совсем немного умственных усилий и размышлений, чтобы понять, что система догматического сциентизма, хотя и претендует на способность функционировать в самых строгих условиях объективности, тем не менее основана на априорных предположениях, имеющих отношение к западному светскому позитивистскому мировоззрению, которое сводит всю природу реальности только к тем вещам,

которые можно наблюдать и измерить количественными методами.

На самом деле в этой концептуальной парадигме скрывается не только ряд пагубных недостатков восприятия, но и совокупность культурно обусловленных *ценностей*, логическим следствием которых является *обесценивание* человека и космоса через отрицание Бога и любого невидимого измерения или божественной цели создания Вселенной. С исламской точки зрения отрицание Бога вовсе не возвышает человека, так как это основополагающее единство и взаимосвязь всего сущего, что делает микрокосм человека зеркалом макрокосма и что само по себе наделяет человека возможностью стать человеком в полном смысле этого слова в предназначенной ему свыше роли *халифы*, или наместника Бога на земле.

Этим трактатом доктор Захра аз-Зира делает вклад в важнейшую область «исламизации знаний», следуя выдающемуся примеру доктора Бадри. Она продолжает традицию возрождения настоящего целостного взгляда, парадигмы или мировоззрения, основанного на *таухиде*, — утверждении Единства Бога, которое является господствующей идеей в исламе.

Мы говорим о «возрождении» этого взгляда, поскольку непредубежденность и широта мышления наряду с концепцией единства всех знаний — это часть богатого интеллектуального наследия ислама. Подлинная «исламизация знаний» не может быть проблемой узкой направленности, она должна стать всеобъемлющей деятельностью, которой чужда ограниченность и заикленность на единственной точке зрения, так как она признает и оценивает различные уровни информации; для нее характерно синтезировать и интегрировать традиционные и современные знания, имеющиеся и приобретенные, выходя за пределы поверхностных дихотомий, представляющих противоположные моде-

ли реальности, и путем примирения противоположностей и разрешения противоречий в рамках всеобъемлющей исламской парадигмы. В конечном счете это единство по определению и есть то, как доктрина *единобожия* влияет на область знаний.

Но это, конечно, не означает, что исламская точка зрения благоприятствует релятивизму конструктивистской парадигмы, не признающей никакой абсолютной или объективной реальности. Как показывает сама автор, обсуждая феноменологию как действенный метод исследования в рамках исламской парадигмы, еще тысячу лет назад в своем классическом исследовании религии и культуры Индии Абу Райхан аль-Бируни использовал сложные «конструктивистские» методы исследования, включая интервью, в ходе которых индусы говорили о себе, рассказывали свои «истории» и конструировали собственные реалии; наблюдение за участниками исследования; анализ документов на языке оригинала и сравнение индуистской мысли с греческими, суфийскими и христианскими концепциями на предмет нахождения человеческой нити, соединяющей все древние культуры. Также нельзя забывать, что аль-Бируни стремился получить из индуистской культуры новые знания по тому же принципу, что и другие мусульманские ученые использовали греческую мысль.

Однако, по словам автора, такое исследование принципиально отличается от сугубо релятивистского вовсе не методологией — такие перекрестные методы соответствуют и исламской парадигме, и конструктивистскому подходу, — а скорее структурой, внутри которой воспринимается множественность знаний. Сила исламской науки заключается в том, что она постигает знание не *горизонтально* (что, как заметил Сейид Хоссейн Наср, заключалось бы в познании Бога и ангелов на том же уровне, что и познание моллюсков), а *иерархично*, благодаря чему возникает понимание, что эта

множественность — одно из проявлений единой реальности, абсолютной истины.

Данная парадигма позволяет постичь фундаментальное единство науки и религии, физики и метафизики, знания и ценностей, а также других областей науки и деятельности, которые часто противопоставляются друг другу как вереница непримиримых дихотомий: человеческое и божественное, феноменальное и метафеноменальное, изменчивое и вечное, материальное и духовное, личное и социальное, рациональное и интуитивное, экзотерическое и эзотерическое, теоретическое и практическое, идеалистическое и реалистическое, активное и пассивное и т.д.

Д-р аз-Зира определяет «диалектическое мышление» как средство преодоления ограничений дихотомизации. Этот прогрессивный стиль мышления помещает человека в «междумирье», перешеек, место встречи, или *барзах*, на пересечении взаимосвязей. Он призван объединить противоположности, подтверждая и объединяя логические полярности, а не пытаясь избежать противоречий и парадоксов путем однобокой приверженности одной точке зрения. Она делает очень важный вывод, что диалектическое мышление (и интеллектуальная взаимосвязанность, которую оно продвигает) должно стать одним из главных элементов целостного образования, наряду с размышлением и осмыслением (которые позволяют учащимся соединяться со своей внутренней сущностью и, следовательно, способствуют духовной взаимосвязанности), а также разговорами и диалогами (благодаря которым люди могут общаться с другими людьми и обществом, в котором они живут).

Примечательно, что автор ссылается на труд Ригеля, который в способности признавать противоречия, конструктивные конфронтации и асинхронности усматривает высшую стадию когнитивного развития; а также на труд Фаулера, который связывает диалектическое мышление с раз-

витием веры. Само собой разумеется, что диалектический процесс — это не компромисс или слабый релятивизм, а творческое усилие, которое в итоге превращает противоречия во взаимодополняемость, освобождая непредубежденного мыслителя от укоренившихся привычек, обусловленных моделями мышления, устоявшихся связей, от страха перемен и нестабильности, отхода от всего, что может угрожать «самоощущению».

Доктор аз-Зира устанавливает между этим трансформирующим состоянием и теорией диссипативных структур, разработанной физикохимиком, лауреатом Нобелевской премии Ильей Пригожиным, весьма показательную связь. Согласно Пригожину, физические системы проходят через периоды нестабильности, затем самоорганизации, в результате чего возникают более сложные системы. Таким образом, «нестабильность» в ее положительном смысле свободы от одностороннего закостеневшего мышления является ключом к большей согласованности и многогранности. Что касается более мистического уровня, конечным «пристанищем» того, кто достиг Богоосознания (*таква*), местом постоянного «пребывания» в Боге, как ни парадоксально это звучит, есть состояние полной открытости и отдачи, место «отсутствия места», где ликвидировано ограниченное я. Это можно приравнять к шестому и последнему этапу схемы развития веры Фаулера — этапу, который достигается только через благодать и полную самоотверженность.

Именно такое всеохватывающее видение знания лежит в основе труда д-ра аз-Зиры. Показав, что и доминирующая позитивистская парадигма с ее настойчивым требованием беспристрастной «объективности», и альтернативная конструктивистская парадигма с ее субъективными множественными реальностями фактически сведены к приземленному мирскому уровню и отрицанию любой трансцендентной реальности, автор открывает путь для системного

изложения действительно всесторонней исламской парадигмы, а также «трансформирующих» исследовательских инструментов и образовательных методов, которые она генерирует. При этом методы всеобъемлющего (холистического) образования читатель может найти лишь в конце второй половины книги, что отражает более широкую концептуальную задачу и тщательно продуманную структуру трактата, в котором потезисно, кропотливо создается основа, на которой затем выстраиваются пути внедрения холистического образования.

Однако было бы ошибочно заключить, что критика автором существующих парадигм и ее поддержка стоящей выше всех остальных исламской парадигмы является просто интеллектуальным упражнением, оторванным от ее личного опыта, поскольку одной из аксиом она считает то, что нельзя искусственно разделять разум и душу исследователя или ученого ради сомнительной «объективности» или «профессионализма». По словам исследовательницы, чтобы отойти от позитивистской парадигмы с ее разделяющим влиянием на наш опыт, необходимо «следовать золотой нити [нашего] собственного духовного опыта» (не превращая это в нарциссическую озабоченность и оторванность от общества). Таким образом, откровенно очеркивая свое духовное и интеллектуальное путешествие, она демонстрирует свою веру в достоверность и важность личного опыта и повествовательного метода в качестве инструментов исследования. При этом доктор аз-Зира показывает, что ее открытие и поддержка примиряющей силы «диалектического мышления» стали не просто результатом «объективного» плана исследования, но и решением крупного личного конфликта между требованиями узконаправленной интеллектуальной деятельности, ожидаемой от исследователя, и ее собственным духовным стремлением и потребностью в

целостности, которые не могут быть охвачены предлагаемыми ограниченными парадигмами.

Суть авторской критики позитивизма созвучна с тем, как д-р Бадри опровергает редукционистские подходы к психологии, которые лишают человека любых сознательных чувств и намерений, сложных познавательных процессов, души и духовной сущности и приравнивают мыслящий разум просто к механизмам химических процессов в мозге.

Такая критика не удивляет никого — ни мусульманина, ни немусульманина, — достаточно обладать способностью размышлять над «знаками внутри себя» и в окружающем мире. Тем не менее особый интерес и значение представляет осознание автором ограничений конструктивизма, несмотря на весь спектр натуралистических и гуманистических методов исследования, которые *выглядят* как целостный подход, поскольку признают обоснованность субъективного человеческого опыта. Несмотря на то что этот подход, безусловно, менее разрозненный, чем позитивистский, и поэтому может служить, по высказыванию автора, «запасным ходом в духовность», он все еще неизменно относительный и светский и разделяет реальность на множественные, контекстуализированные реальности «того, что видят, чувствуют и воспринимают люди» без какой-либо ссылки на «определенную», трансцендентную, всеобъемлющую, объединяющую реальность. Также и «единственная реальность» позитивизма, безусловно, не является Единой Реальностью *таухида*, хотя она и приводится в движение посредством «объективного» поиска неизменных законов и механизмов.

Образование — область, особенно уязвимая перед меняющимися идеологиями, но она слишком важна, чтобы быть полем битвы между конкурирующими парадигмами. Многие «дальновидные» педагоги светского Запада в настоящее время выступают за радикальный сдвиг парадигмы, отходя

от того, что они считают устаревшей моделью «эффективности», характерной для машинного века, с ее акцентом на передаче контента учителем со строго определенными целями и ожиданием положенных результатов, а также сопутствующий этому чрезмерный акцент на приобретении навыков аналитического мышления. Они предпочитают системную модель, которая требует синтетического, интерактивного мышления и творческих навыков решения проблем, способных дать понимание и толкование, а не просто накопление информации. Речь идет о культуре, ориентированной на учащихся, продвигающей навыки самостоятельного и непрерывного обучения, социальную ответственность и этические ценности.

Эти конкурирующие модели во многом отражают рассмотренную в этом трактате фундаментальную дихотомию между позитивистским и конструктивистским мировоззрениями; и по мере того, как автор раскрывает ограниченность обоих из них, мы всегда должны помнить, что любые модели, лежащие в основе светских учебных программ, даже те, которые, как кажется, приближаются к целостному видению, сконструированы человеческим умом, а потому целиком и полностью связаны с горизонтальным измерением образования и не могут быть основой для действительно целостной исламской программы образования, в которой основной осью развития является вертикальное измерение. Горизонтальное и вертикальное измерения соответствуют «временной» и «извечной» областям познания, признанным в теориях как Ибн Сины, так и аль-Газали. Разумеется, что мусульмане стремятся постичь вечные знания, а временное знание во всех его формах лишь служит достижению этой цели.

Только образовательная программа, гармонирующая с учением Священного Корана и позволяющая объединить понимание человеком Бога, Вселенной и его собственной

природы, может считаться всеобъемлющей и способной примирить конкурирующие парадигмы. Исламская точка зрения, всегда характеризующаяся единством, гармонией и равновесием, не предполагает, например, противопоставления аналитического и синтетического способов мышления или что в реформированной школе завтрашнего дня последний должен прийти на смену первому, напротив, оба дополняют друг друга, каждый в своей сфере. Если больше задействуется левая сторона мозга, то исправление ситуации состоит не в том, чтобы начать чрезмерно использовать правую долю, а в поиске баланса между двумя сторонами. Точно так же мы не можем разочаровываться в науке только из-за близорукой позиции *сциентизма*. Автор ссылается на аль-Газали, который утверждал, что во избежание воображаемых заблуждений, маскирующихся под духовное просвещение, необходимо кропотливое изучение наук, имеющих отношение к фактам и наглядности.

Это не значит, что не требуются серьезные коррективы, и во многих отношениях доктор аз-Зира, безусловно, права, призывая признать и оценить женскую интуицию и духовность в мире, где доминирует мужская рациональность. Однако нам следует быть бдительными и не попасть в ловушку полного отождествления мужского и женского начал с мужским и женским полом, так как они способны гораздо больше объяснить именно в качестве взаимодополняющих принципов, как *инь* и *ян*, в индивидууме. Фактически рассматриваемые в этом труде фундаментальные дихотомии можно отнести к более широкой теме гендерных отношений — теме, требующей безотлагательного обсуждения в мусульманском мире.

Представленное автором видение целостности весьма впечатляет искренностью и чувством глубокой личной причастности, которые она привносит в материал, явно сыгравший важную роль в ее личной трансформации.

И задача мусульманских педагогов сейчас заключается в том, чтобы претворять в жизнь те детализированные выводы относительно широкого спектра образовательных принципов и методов, которые она делает на основании целостной исламской парадигмы.

Шавваль 1421 г.х.
Январь 2001 г.

Д-Р ДЖЕРЕМИ ХЕНЦЕЛЬ-ТОМАС
Ассоциация мусульманских социологов
(Великобритания)
The Book Foundation (Великобритания)

АВТОРСКОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ

Писать на тему исламской эпистемологии, исламской парадигмы и исламского образования — задача не из легких. Работа над этой книгой для меня была сродни попытке пересечь океан на маленьком судне с очень ограниченным набором навыков и скудными знаниями о мореплавании. Отправляясь, очаровываешься красотой и величием океана, гигантскими волнами, разбивающимися о берега, и легким бризом, касающимся души и создающим таинственное чувство любви и наслаждения. В этот момент мы, искатели и исследователи пути, разрываемся между всем тем, что видим как потенциал для обучения, открывая тайну богословия, философии и мистики и делая ее доступной для себя, своих учеников и всех искателей знаний. Я прекрасно осознавала свои ограниченные возможности и ошеломляющий объем исламских знаний, который предстал передо мной. Но когда какая-то неизведанная сила, тихий внутренний голос и безудержный интеллектуальный пыл потянули меня в этот океан — сопротивляться было бессмысленно. Решение написать эту книгу далось мне нелегко, но её семена были посеяны ещё в 1989 году в моей докторской диссертации, когда я была на десять лет моложе и более открыта для вызовов и рисков. Мне предстояло пройти через приливы и отливы диалектики отважного духа принятия риска и мудрости лет. В итоге появилась эта книга.

Я плыла, и меня сопровождали волнение от рискованного путешествия, интеллектуальный пыл, немного знаний и твердая вера в Бога, уверенность в том, что Он выведет меня на правильный путь, чтобы увидеть проблеск Истины. Моим компасом в этих бушующих водах и в ненастные ночи было непоколебимое доверие Богу. Я стремилась искать знания и делиться ими с другими, поскольку мы, учителя, обязаны делать это в соответствии со Священной Книгой Ислама. Поэтому в какой-то момент я успокоилась и сказала себе, что если я выполняю свой долг и следую внутреннему голосу, то Бог, несомненно, будет направлять меня.

Помимо доверия, веры и усердного труда, баланс между потребностями разума и души поддерживало диалектическое мышление. Именно оно лежит в основе этой книги. Поэтому о нем более подробно речь пойдет в девятой главе, ввиду его значимости как способа понимания целостности жизни и, по воле Бога, продуцирования всеобъемлющего знания. Поэтому желательно читать раздел о диалектическом мышлении с открытым и свежим взглядом, отойдя от предвзятых представлений о диалектике и ее связи с диалектическим реализмом Маркса и диалектическим идеализмом Гегеля. Концепция диалектики используется в данном контексте потому, что понятие «диалектика» охватывает противоположные идеи таким образом, чтобы интегрировать и синтезировать их в оригинальную идею. Я полагаю, что без диалектического мышления вряд ли можно понять противоречия, заложенные в целостности. Исламские науки настолько разнообразны, богаты и сложны, что когда открываешь одну дверь, появляется другая, и легко почувствовать — впрочем, к счастью, — что вы потерялись уже с самого начала. В этом и есть целостность и уникальность исламского знания, которое вмещает и связывает воедино все знания. Нет никаких границ между различными областями. Всё начинается с имени Бога и им же заканчи-

вается. Всё стремится к постижению Истины через понимание микрокосма и макрокосма. Осознание Абсолютной Истины находится в центре и ядре, вне зависимости от предмета или области — будь это естественные и физические науки, социальные науки, космология или география, — и это то, что делает исламскую науку уникальной. Важность метода диалектического мышления заключается в том, что он ведет к осознанию единства и целостности себя и Вселенной. Диалог или конфликт между противоречивыми идеями в итоге приводит к одной самобытной идее, которая являет собой синтез противоположных идей.

В последующих главах я попыталась представить некоторые аспекты исламской эпистемологии *с точки зрения образования*, а не с философской или теоретической точки зрения. Однако главное внимание акцентируется на методах выработки знаний, которые подходят для исламских обществ и исламской культуры. Выбор методов и стратегий исследования напрямую затрагивает вопрос о том, что действительно считается общественной наукой, и требует ответа с отсылкой на критерии настоящего научного знания. Все ли методы исследования и связанные с ними парадигмы одинаково обоснованны? Все ли они применимы в социальных и персональных исследованиях? Как понять, какая между ними существует связь? Подобным вопросам в книге уделяется огромное внимание. Кроме того, в последующих главах рассматривается важный вопрос трансформации через методы исследования и стратегии обучения.

В дополнение к темам, связанным с продуцированием знаний, часть этой книги посвящена методам приобретения знаний и трансформации через преподавание и обучение. Целостность, единство, гармония и равновесие важны не только в контексте разработки исламских программ и образовательных систем, но и во всех ситуациях: от микрокосма до макрокосма, от самости до Вселенной. Противо-

поставления и противоречия пронизывают всю жизнь. Отрицательные и положительные силы постоянно действуют во взаимосвязи, поддерживая живые существа и способствуя их эволюции, росту и развитию. Осознание принципов целостности, единства, многообразия и того, как они взаимосвязаны, помогает развить понимание, открытость, терпимость и цельность. Это открывает людям еще более широкую базу знаний, что в свою очередь позволяет видеть больше и дальше информации, воспринимаемой органами чувств. При этом появляется способность познавать и реализовывать единство через многогранность себя, природы и Вселенной. Таким образом люди узнают, что Бог создал противоречия не для того, чтобы им противостоять, а как средство для постижения и понимания высшего разума Единого и множества на различных уровнях и в разных измерениях. И тогда они могут осознать силы роста и развития и работать с этими силами заодно, а не против них.

Первая часть этой книги состоит из двух глав. Первая глава посвящена личному опыту и содержит краткий рассказ о моем интеллектуальном и духовном путешествии. Вторая глава представляет духовность с точки зрения женщины. Я надеюсь, что именно эта часть приведет к изменению парадигмы в современной исламской литературе. Я имею в виду рассмотрение личного опыта как основы для раскрытия историй или событий прошлого, а также понимания того, какова роль этих событий в приобретении знаний и их воссоздании. Размышление о личном опыте позволяет увидеть скрытые значения событий, которые в противном случае остаются незамеченными. Посредством такого размышления мы можем воспроизводить свой опыт в свете текущей ситуации и новых знаний, которые мы приобрели. Начинать с себя крайне важно, на мой взгляд, как для студентов, так и для ученых. И если цель состоит в том, чтобы внести свой вклад в формирование исламских зна-

ний, как заявляет большинство современных мусульманских ученых, тогда в первую очередь необходимо исследовать собственную душу. В личном опыте сокрыты глубокие истории души, и мы знаем, что они не только важны, но и сокровенны. Мы дорожим этим опытом, потому что знаем, что он настоящий, и это знаем только мы. Понятие «исламские знания» используется в этой книге для обозначения знаний, основанных на исламской парадигме и вытекающих из исламской эпистемологии и исламской методологии. Таким образом, создавать и производить знания, необходимые для исламских общин и решающие их трудности и проблемы, могут как ученые, так и ученики. Глубокое размышление над личным опытом дает исследователям непосредственный, реальный и подлинный источник знаний, который на протяжении долгого времени игнорировался и приуменьшался позитивистами.

В основе этой книги лежит мой личный опыт. Я доверилась теориям личного опыта от Платона до Дьюи и мудрости моего научного руководителя М. Коннелли, который побудил меня поделиться своей историей, поскольку ему нравится обращаться к личному опыту и размышлять над ним. Я неохотно пошла этим путем, полагая, что мое начинание слишком личное и не тянет на академическое или профессиональное предприятие. Сначала мне было весьма неловко, я то и дело спотыкалась в потемках подсознания. Постепенно то тут, то там начали виднеться проблески света. И вдруг я оказалась на открытой равнине под ярким солнцем и голубым небом. В момент осознания я увидела перед собой полотно своей жизни. От одного края до другого оно пронизано золотой нитью духовности и любви. Я осознала конфликт между интеллектуальной и духовной сторонами своего существа, и я почувствовала конфликт между Востоком и Западом внутри меня и в моем обществе. Преодолев этот конфликт, я смогла достичь стадии

примирения с собой в надежде, что это произойдет и в обществе. А этого можно достичь только путем диалога, разговора с «другим».

Представленная книга — результат длительного поиска, тяжелой работы и размышлений, начавшихся в 1989 году. Без этих размышлений я продолжала бы мыслить в позитивистском ключе и совершенствовалась бы в измерениях, оценке и статистике. Тем не менее, чувствуя внутреннюю пустоту и непринадлежность себе и своей культуре, в 1989 году я осознала важность духовности в моей жизни, или того, что я называю золотой нитью, и начала читать исламскую классику и энциклопедические труды великих мусульманских ученых. С тех пор я пишу об исламской парадигме и пытаюсь интегрировать ее в свой предмет и свои теории обучения и преподавания. Обретя исламскую, целостную точку зрения, образование наполнилось для меня и моих студентов более глубоким смыслом. Когда на курсах по оценке и методам исследования они познакомились с исламской парадигмой и исламской эпистемологией, то начали анализировать и понимать теории психологии, социологии и образования уже именно с этой точки зрения. Знакомство с исламской эпистемологией повлияло на всю их университетскую жизнь. Они стали на путь самостоятельного изучения и глубокого размышления.

Хотя некоторые ученые, принадлежащие к традиционным научным школам, возможно, сочтут первую часть этой книги довольно необычной или даже неприемлемой из-за того, что я включила в научную работу описание личного опыта, но именно эта часть способствует продвижению альтернативной парадигмы, которая является ключевой темой моей книги. Один из способов вернуть в наше образование целостность и святость — соединиться со своим внутренним «я» через глубоко личный опыт. Вместе с тем пересказ этого опыта позволяет нам воссоздать его и уви-

деть в другом свете. Я полагаю, что реконструкция опыта способствует трансформации, которая должна стать целью образования. Поэтому читатели этой книги должны помнить, что это иной тип научной работы, которая объединяет личное и профессиональное, интеллектуальное и духовное, внутреннее и внешнее, чтобы воплотить тезис о целостности и святости в образовании.

Цель, которую я преследовала при написании этой книги, состоит в том, чтобы побудить мусульманских студентов в Северной Америке и Европе размышлять о своем личном опыте, найти золотую нить в своей жизни, признать ее и использовать в своей личной и профессиональной жизни. Я хочу призвать к целостности и признанию того Сокровенного, которое есть в каждом из нас, чтобы это стало частью их повседневной жизни. Момент осознания Сокровенного и его признания станет поворотным, и с тех пор их обучение неизбежно обретет исламский оттенок. Независимо от предмета изучения — будь это естественные науки, техника, социология, психология или астрономия — когда они начнут анализировать теории в этих областях с исламской точки зрения, то в них естественным и глубоким образом проникнет духовное и священное.

Вторая глава этой книги отражает духовность с точки зрения женщины. Некоторые читатели могут спросить: но почему именно духовность женщины, а не духовность в целом? Ответ прост. Беглый обзор литературы об исламской духовности показывает, что большинство трудов на эту тему написаны мужчинами и отражают мужской взгляд на духовность. Будучи женщиной в науке, которая имеет определенный взгляд на духовность и знания, основанные на духовности, я включаю эту главу, чтобы представить свои взгляды и призвать женщин с подобными или отличными взглядами признать их и поделиться с другими. Я считаю, что предоставление права голоса женской духовности, как

важному компоненту исламской теории познания, имеет решающее значение для развития концепции целостности и святости в жизни и в образовании. Цель этой главы состоит в том, чтобы дать представление о духовности женщины в целом и ее влиянии на формирование исламского знания, отличающегося целостностью и охватывающего как разум, так и душу. Некоторые читатели могут задаться вопросом, насколько духовность применима к теории познания. Это подробно обсуждается во второй главе, которая прольет свет на целостность исламской эпистемологии и объяснит, что знание является и интеллектуальным, и духовным по своей сути. Центральная идея этой книги как раз и заключается в разработке образования, основанного на исламской эпистемологии, которое учитывает как интеллектуальные, так и духовные потребности людей.

История Ислама полна ярких примеров духовных женщин, которые своей любовью и духовностью воспитывали и мужчин, и женщин, а те, в свою очередь, стали великими учителями, учеными и верующими, отстаивавшими ислам до последней капли своей крови. Однако эти рассказы не фокусируются на духовности тех женщин, предполагая, что она является одним из их естественных качеств, особенно женщин *ахль аль-бейт* (из семьи Пророка Мухаммада). Единственная женщина, получившая широкое внимание ученых как на Востоке, так и на Западе, — это Рабия аль-Адавия, мистическая суфистка, чья самоотверженная любовь к Богу известна во всем мире. Несмотря на уникальность мистического путешествия Рабии, нам, обычным женщинам, трудно понять ее мистику и ее мистическое путешествие. Мы живем в другом времени и пространстве, но духовность, подобно золотой нити, пронизывает полотно нашей жизни от рождения до смерти. Я признаю и чту эту духовность и называю ее практической духовностью, потому что ее практикуют миллионы мусульманских женщин

на Востоке и на Западе. Духовность — самый сокровенный секрет женщины. Она придает ей сил, делает ее лучше и предоставляет ей различные способы и средства познания — как в приобретении знаний, так и в их формировании, что и составляет основную тему этой книги. Вторая глава написана под вдохновением от трех источников: мистического путешествия Рабии, теории познания аль-Газали и китайской концепции *инь* и *ян*.

Вторая часть книги также состоит из двух глав — третьей и четвертой. Третья представляет собой обзор литературы, посвященной традиционной и альтернативной парадигмам, и готовит почву для обсуждения исламской. Обе парадигмы обсуждаются на трех уровнях: онтологическом, эпистемологическом и методологическом. Важный акцент в дискуссии сделан на философских вопросах, лежащих в основе методологии исследования. Глава проливает некоторый свет на два основных теоретических подхода, доминировавших в социальных науках, а именно позитивизм и конструктивизм/интерпретативизм, который также называют натуралистической парадигмой.

В основе третьей главы лежат преимущественно идеи Губы и Линкольн¹. Ученые-исследователи склонны рассматривать мир и любое явление в нем как нечто, поддающееся изучению, контролю, делению на отдельные независимые атомы. Раздробив проблему, они исследуют ее, контролируют переменные в определенных условиях, а также воздействуют на отдельные из них, чтобы контролировать одни и рандомизировать другие. Тем самым предварительные положения и результаты заведомо оказываются ограниченными. Исследователи-натуралисты выдвигают противоположное предположение о взаимосвязанности и неделимости многочисленных реальностей.

Каждая парадигма выдвигает собственные предположения о взаимосвязи между исследователем и участником.

Научная парадигма стоит на том, что между исследователем и изучаемым объектом не существует никакой связи. Исследователь убежден, что он держится на разумном расстоянии от исследуемых явлений. Конструктивистский/натуралистический подход, однако, основывается на своем изначальном предположении о взаимодействии многочисленных реальностей, поэтому он учитывает взаимодействие между исследователем и этими реальностями и считает такое взаимодействие чрезвычайно важным.

Все парадигмы по-разному рассматривают природу истины. Научный подход предполагает, что природа реальности однородна и что ее можно разделять и контролировать. Поэтому исследователи создают условия для унификации и ищут сходства. Очевидно, что их задача состоит в том, чтобы обобщить и разработать универсальные правила для выдвижения теорий, применимых как для природных, так и для социальных явлений. Натуралисты же для сбора данных и понимания ситуации в значительной степени полагаются на взаимодействие между собой и объектами исследования, что является основой для «глубоких» и богатых описаний. Их зачастую не интересует обобщение, потому что всё их внимание сосредоточено на отличиях, уникальности и особенностях, а не на сходстве. Таким образом, натуралистические исследования приводят к разработке специальной, неуниверсальной базы знаний, которая направлена на понимание конкретных случаев.

В четвертой главе читатель найдет критический анализ позитивизма и конструктивизма, а также несоответствия обеих парадигм процессу производства исламского знания. Всем существующим парадигмам присущи фрагментарность, редукционизм и наличие других характеристик по принципу «либо/либо». Ни одна из них, даже если говорить о таких альтернативных парадигмах, как натуралистическая парадигма или критическая теория, не способна

иметь дело с обеими противоположностями одновременно: абсолютным и относительным, объективным и субъективным, постоянным и временным и так далее. Мои утверждения основаны на предположении, что с исламской точки зрения реальность — одна, и она состоит из всех очевидных противоположностей, которые фактически дополняют друг друга. Отрицание одной стороны реальности — субъективной или объективной — вызывает раскол в сознании и, как следствие, в нашей способности воспринимать целостное и единое целое. Нам необходим баланс между интеллектуальной и духовной сторонами нашего естества, баланс, ведущий к целостности и благочестию. Далее я объясняю, почему обе вышеупомянутые парадигмы ограничены в плане охвата метафизических вопросов и концепций, таких как невидимый мир, Бог, Судный день и Будущая жизнь. Тогда как корни исламской парадигмы уходят именно в эти метафизические концепции.

Третья часть состоит из трех основных глав — пятой, шестой и седьмой. Пятая глава знакомит читателя с исламским мировоззрением, которое характеризуется как религиозное, философское и рациональное. Это взгляд на мир через призму *таухида* — монизма, рассматривающего Бога как Абсолютную Реальность и Источник Бытия. *Таухид* — это сама сущность ислама. Это — акт утверждения Бога как Единого, Абсолютного, Вечного и Трансцендентного Создателя.

Ввиду того что в *таухиде* заключена вся суть ислама, этой концепции посвящена важная часть обсуждения, и она проходит через эту книгу подобно тому, как река протекает по долинам и равнинам, оживляя прилегающие земли. В основе данной книги лежит понятие «диалектики таухида», оно объединяет и оживляет ее идеи. Ввиду такой парадоксальности формулировки, эта концепция, а именно идея о различных и противоположных проявлениях едино-

божия, может вызывать у некоторых читателей недопонимание. *Таухид* означает единство и целостность, тогда как диалектика подразумевает противоположные идеи и конфликт. Однако для меня это еще один способ понимания «Единого и множества». Как будет объясняться далее, диалектика вполне естественно присуща *таухиду*: иными словами, она есть путь, ведущий к единобожию.

Нельзя сказать, что природа исламского мировоззрения чисто религиозная. Уникальность ислама заключается в глубокой и сложной вере как в материальный, так и в духовный мир. Мусульмане призваны жить и в умеренности наслаждаться Божьими дарами, но в то же время помнить о будущем и рассматривать эту жизнь как осознанный путь, который следует прокладывать на основе знаний и добрых дел. Знания и добрые дела способны поднимать человека на более высокие ступени гуманности и совершенства, приблизить его к Богу и, следовательно, к Вечной жизни. Такое сочетание двух противоположностей — религиозной и материальной жизни — и есть Ислам.

Шестая глава предлагает исламскую парадигму для формирования исламских знаний: единую, всеобъемлющую и интегрированную парадигму, способную охватить всю целостность исламской мысли. Одна из задач этой книги — представить и утвердить основные принципы исламской парадигмы, которая станет краеугольным камнем для исламских теорий. Предлагаемая исламская парадигма включает в себя шесть принципов, направленных на развитие:

1. Исламской духовной психологии и единства личности.
2. Исламской эпистемологии и единства знаний.
3. Исламской онтологии и метафизики и единства космического порядка.

4. Исламской эсхатологии и единства жизни.
5. Исламской социологии и единства общества.
6. Исламской методологии *таухида* и основополагающего единства.

Все принципы исламской парадигмы объединены одной общей темой, которой является диалектика *таухида*. Исламскую парадигму можно охарактеризовать как целостную, интегрированную систему воззрений, божественную, духовную, религиозную, вечную, постоянную, абсолютную и идеальную. С другой стороны, человек — материальный, рациональный, временный, изменчивый и относительный. Эти две противоположности органично сплетены посредством *таухида*.

Одним словом, исламская парадигма всеобъемлюща, ориентирована на развитие, преисполнена смыслом и интегрирована. Она основана на кораническом мировоззрении и опирается на Священное Писание. Таким образом, все принципы исламской парадигмы ведут к осознанию единства божественного начала. Духовная психология объединяет в единое целое тело, разум и душу. Целостность исламской эпистемологии позволяет ей затрагивать как мирские, так и научные, а также религиозные и духовные аспекты знания. В дополнение к этому, исламская онтология и метафизика обращаются к проблеме целостности космоса и естественного порядка, а также рассматривают природу и универсальные законы с научной и духовной точек зрения. Исламская эсхатология затрагивает также вопросы Будущей и Земной жизни. Это побуждает студентов думать об обоих мирах, но помнить, что этот мир является лишь средством достижения цели — Будущей жизни. Кроме того, исламская методология, основанная на концепции *таухида*, помогает студентам-мусульманам понимать противоречивые вопросы жизни и образования, что побуждает

их к диалектическому и критическому мышлению, которое считается высшей стадией развития взрослых. И наконец, исламская социология занимается социальными и общественными проблемами, поскольку считается, что обязанностью каждого человека является участие, развитие и улучшение общественной жизни.

Четвертая часть книги состоит из двух глав и побуждает к трансформации. Вслед за изложением теоретических основ исламского мировоззрения — исламской парадигмы и исламской эпистемологии, — в этой части освещается цель предоставления студентам университетов практических методов и стратегий для реализации идей, описанных в Третьей части. Таким образом, осуществляется переход от теории к практике. В восьмой главе «Методы трансформационных исследований» предлагается несколько методов с использованием открытых систем и диссипативных структур, позволяющих как исследователю, так и изучаемым явлениям свободно взаимодействовать и развиваться в процессе исследований. Теория диссипативных структур объясняет «необратимый процесс» в природе, коим является движение к более высоким и наивысшим уровням жизни. Ее упоминание в этом контексте обусловлено тем, что она объясняет загадку трансформации, и способностью этой теории предложить научную модель трансформации на каждом уровне, что делает ее актуальной также и для повседневной жизни. Подробное объяснение теории в восьмой главе показывает ее связь с преобразованием и производством исламских знаний. Однако исламским любой метод исследования делает не только сам метод, но и исламская парадигма, используемая для руководства исследованием и интерпретации данных.

Сочетание трансформационной методологии и исламской парадигмы, как средства интерпретации и анализа данных, делает эти методы подходящими для производства

исламских знаний. В качестве альтернативных методов, которые могли бы помочь студентам и исследователям в изучении самых тонких — в плане целостного подхода и значимости — вопросов, предлагаются феноменология, герменевтика, эвристика и нарративный анализ. Феноменология и герменевтика могут послужить в решении социологических и культурных проблем, но для этого требуется более разносторонний подход, близкий к явлениям и предусматривающий раскрытие участниками своих историй и извлечения ими смысла из собственного опыта. При этом эвристический и нарративный подходы гораздо легче применимы для анализа личного и интимного опыта, и поэтому с их помощью можно исследовать истории души и сердца. Близость между исследователем и изучаемыми явлениями выводит все стороны на более высокие и глубокие уровни. Что еще более важно, в ходе такой трансформации исследователи распознают спорные и противоречивые проблемы и постепенно осознают целостность и единство макрокосма и микрокосма.

Если восьмая глава посвящена вопросам методологии с точки зрения исследования и производства знаний, то девятая рассматривает эти вопросы с точки зрения преподавания/обучения и с позиции приобретения знаний. Чтобы мыслить целостно, ученик должен быть обучен и оснащен методами, которые одновременно развивают ум и дисциплинируют душу. Большинство учебных заведений как на Востоке, так и на Западе сводят человека только до имеющегося у него ума, игнорируя при этом душу. Тем самым они выпускают людей, обладающих выдающимися интеллектуальными способностями, но духовно бедных и слабых. Методы, предлагаемые в этой книге, — это диалектическое мышление, осмысление и размышление, беседа и диалог.

С одной стороны, диалектическое и творческое мышление позволит студентам развить свои интеллектуальные

способности и таким образом установить связь между телом и разумом. Некоторые студенты в исламских странах признают в своем образовании наличие некоего духовного вакуума, который необходимо должным образом заполнить, чтобы образование было целостным. У них просто отсутствует связь со своей внутренней сущностью. С другой стороны, мы рассмотрим молитвы и размышления как ритуалы поклонения и терапевтические методы, позволяющие студентам воссоединиться с их внутренним «я», что позволит им достичь духовной связи с самим собой, чтобы стать целостным человеком. Следует отметить, что четкого разделения между различными свойствами человеческой природы не существует. Категоризация здесь используется лишь для того, чтобы прояснить идеи взаимосвязанности, опыта и внутреннего «я». Третий подход в процессе воссоединения студентов с их внутренней сущностью и окружающей средой состоит в том, чтобы с помощью таких герменевтических методов, как, например, беседа, поощрять их понимание других. Таким образом между людьми в обществе устанавливается общение и диалог: между родителями и детьми, учителями и учениками и так далее. Это позволит студентам научиться устранять поляризацию в обществе и стимулировать общение. В данном процессе проявляется связь целостного человека с единым обществом.

I

РАЗМЫШЛЕНИЯ
НА ОСНОВЕ ЛИЧНОГО ОПЫТА

Духовное и интеллектуальное путешествие

Отбросить то, что ты пережил, — значит положить конец своему собственному совершенствованию. Отречься от того, что ты пережил, — значит осквернить ложью уста своей собственной жизни. Это все равно что отречься от своей Души.

Оскар Уальд

Решение поделиться в этой книге своим личным опытом далось мне нелегко; не менее сложным оказалось заново чувствовать боль от восстановления в памяти самых разных переживаний прошлых лет. Но так как многие идеи для книги почерпнуты из моей личной, образовательной и профессиональной жизни, мне важно было включить этот опыт, чтобы показать интеллектуальные и духовные корни этого исследования. Семена его были заложены еще в моей докторской диссертации¹. Размышления об этом опыте также показали, что обучение может стать мостом между прошлым и будущим, а также между человеком и обществом.

Несмотря на то, что личные переживания всегда остаются «личными», размышляя о них и делясь ими с другими, мы, люди, понимаем, в какой степени наш личный опыт взаимосвязан с «другими», а также с опытом всего общества. Мы начинаем видеть то общее, что объединяет нас. Делясь личным опытом, мы также осознаем уникальность

опыта каждого человека. Мои собственные размышления помогли мне сначала осознать, а затем развить диалектическое мышление, которое в свою очередь помогло мне балансировать между моими интеллектуальными и духовными переживаниями, между Востоком и Западом, а также между опытом общества и общины и моей личной историей. Размышляя и делясь личными историями, я научилась конструировать и реконструировать прошлый опыт в свете новых знаний. Я поняла, что мы, люди, сами придаем смысл нашему опыту и это чрезвычайно важная часть человеческого бытия. Мы много переживаем, но, если не осмысливаем и не восстанавливаем значение этих переживаний (а обычно так и происходит), они обходят наше сознание и хранятся в подсознании, пока какое-либо событие не вызовет их и не вернет обратно к жизни. Поэтому размышления о личном опыте всегда помогали мне понять и оценить события моего путешествия как важные и полезные для моего же духовного и интеллектуального развития. Поланьи пишет:

Будучи человеческими существами, мы неизбежно вынуждены смотреть на Вселенную из того центра, который находится внутри нас, говорить о ней на человеческом языке, сформированном под влиянием насущных потребностей человеческого общения. Всякая попытка полностью исключить человеческую перспективу из нашей картины мира неминуемо ведет к бессмыслице².

Если мы не ценим скрытый глубоко внутри нас опыт, то всегда будем чувствовать себя отчужденными и чужими для самих себя. И, как справедливо заметил Оскар Уайльд, отрицание нашего опыта будет похоже на отречение от собственной души. А как духовные существа мы знаем, что

означает отречение от души. Нам знакома боль разлуки, которая вызвана отрицанием души. Я осознала важность осмысления личного опыта и потому включила его в свои труды и исследования, когда училась в аспирантуре в университете Торонто. Во время учебы я поняла, что отрицаю свою душу и духовные переживания и отделяю их от своего интеллектуального опыта и профессиональной жизни, как будто у меня две отдельные жизни. Позже я более подробно останавлиюсь на этом моменте, чтобы поделиться с читателем смятением и болью, которые вызывает такое отрицание.

Исследования и размышления всегда основаны на личном интересе. Даже если проблемы, которые волнуют нас как исследователей, имеют в основном социальный, политический, духовный характер или затрагивают человечество в целом, всегда есть очень личные причины, по которым эти более универсальные проблемы так много значат для нас. С 1988 года я постоянно спрашиваю себя, почему меня так беспокоит исламская эпистемология и исламское образование. У меня никогда не было особого интереса к вопросам, связанным с Исламом. Я всегда была практикующей мусульманкой, воспитывалась в консервативной мусульманской семье любящими и заботливыми родителями. Так что религия никогда не была для меня проблемой, она всегда была частью моей повседневной жизни.

Лишь в 1988 году, когда я начала более глубоко размышлять о своем личном опыте, ко мне пришло осознание, что я стала заниматься исламскими вопросами и проблемой исламского образования, потому что в университете моя исламская религиозная идентичность встретила ряд вызовов. Только тогда я поняла, какую важность для меня имеет моя религия. Я также обнаружила, что воспринимала ее

как должное. Возникшие трудности вызвали у меня защитную реакцию. Конечно, Ислам не нуждался в моей защите, но я защищала свою исламскую идентичность и духовность, а также священные знания, которые хранились в моей душе и в сознании.

Изложив свою историю в первую очередь для самой себя и размышляя над ней, я осознала важность повествования как метода исследования, который позволяет нам, писателям и исследователям, пролить свет на свой личный опыт. Тем самым мы восстанавливаем этот опыт и создаем смыслы, которые помогают нам понимать, оценивать и ценить его либо сознательно отвергать и пытаться бороться с ним на сознательном уровне. Правда в том, что мы доверяем определенным методам исследования и рефлексии потому, что они имеют для нас смысл, поскольку проливают свет на те вопросы, которые важны лично для нас, а возможно, даже потому, что они естественным образом подходят для исследования и восстановления личного опыта. Именно поэтому для размышлений о своих переживаниях я выбрала повествовательный метод как простой, но очень глубокий метод анализа.

Я могу предвидеть сомнения или даже возражения некоторых читателей в отношении включения личного опыта неизвестного автора в научный труд. Корни такого восприятия лежат в подходе традиционной школы мышления, которая отделяет личное от профессионального и субъективное от объективного. Думаю, стоит напомнить читателям, что основной темой этой книги является продвижение альтернативной всеобъемлющей парадигмы для развития целостного образования — образования, которое не отделяет личность от профессионала, а рассматривает эти грани как единое целое. Вопросы субъективности и объективности

будут подробно обсуждаться в последующих главах. Как утверждает Морган:

Знание тогда имеет значение, когда исследователь способен определить базовый процесс или паттерны, посредством которых люди смогут воссоздать и осмыслить свои реалии... Доводы, полученные с помощью интерпретационных исследований, носят скорее выражающий, нежели всеобъемлющий характер, чтобы их сохранить, отклонить или уточнить в ходе будущих исследований. Выводы одного исследования просто обеспечивают отправную точку для продолжающегося цикла исследований³.

Веря в силу раскрытия личного опыта как средства восстановления знаний человека, я сама применяю то, о чем проповедую, и начинаю использование альтернативной парадигмы и отход от традиционной позитивистской парадигмы в первую очередь с себя.

Описывая в этом труде свой личный опыт, я прекрасно отдаю себе отчет в том, что мне далеко до аль-Газали, Мухаммада Икбала, Хайдеггера и других великих мыслителей. Тем не менее я — обычный ученый, которого беспокоит разрозненность методов обучения и методологии исследований в школах и университетах, и я пытаюсь выяснить причины такого положения вещей. Кроме того, на мой взгляд, большинство представителей академического и профессионального мира — это обычные трудолюбивые люди, которые стремятся осмыслить окружающую их реальность. Таким образом, обычные люди могут обращаться к опыту друг друга и извлекать из него пользу.

Когда в 1988 году у меня возник интеллектуальный и духовный конфликт, я и не подозревала, что размышление о прошлом и пересказ историй из моего детства могут помочь в выявлении корней этого конфликта, ухидивших глу-

боко в детство. Именно в раннем возрасте были заложены основы образа мышления. Почему мы, люди, думаем так или иначе? Это не результат полученного нами во взрослом возрасте опыта или обучения в университете. Это напрямую связано с нашей ранней детской биографией. Детский опыт доказывает, что в нашей жизни скрыто гораздо больше, чем мы думаем, и необходимо научиться относиться к этому более серьезно. По моему убеждению, в нашей собственной жизни спрятаны ключи, которые, если их вовремя использовать, позволят обнаружить источники нашей борьбы, боли и конфликта.

Связь с личным жизненным опытом — это путь к самопознанию и к тому же к мудрости. Так, любое событие зависит от нарратива, а любой нарратив — от более широкого контекста. Этот повествовательный контекст проистекает из истории, традиций, религии и характера общества или сообщества людей, с которыми мы делимся своими историями. Рассматривать нарратив вне контекста или без учета истории общества в целом обманчиво и бессмысленно. Если мы как мусульмане будем делиться нашими личными историями и опытом, сформированным под влиянием более широкого исламского контекста, это может обогатить новое поколение и позволить ему приобщиться к этому опыту. Это также побудит их размышлять о личном опыте и помещать его в исламский контекст. Историческая память мусульман о колонизации не устарела, равно как и моя личная память об эпизодах, связанных с ней и ущербом, нанесенным исламской умме и исламскому обществу в прошлом и в наши дни.

Историография — это форма социальной памяти, и, с точки зрения современной психологии, она не относится к памяти индивидуальной. Тем не менее можно утверждать,

что современная психология негативно повлияла на человеческий разум и душу применением безответственных, бесчеловечных теорий и методов исследования. Смысл любого переживания коренится в истории и социальной группе, а не только в разуме индивида. Истории всегда приобретают свое значение во взаимосвязи с другими историями, некоторые из них уходят корнями в коллективную память общества. «Совокупность нарративов является частью знаний, которые склеивают любую культуру. Доступные нам коллекции историй, с которыми мы согласны, формируют наше доверие к социальной системе, в которую мы верим»⁴.

Поэтому, связывая идеи исламской эпистемологии со своим личным опытом, я стремлюсь внести свой вклад в коллективную память мусульман через размышления о личных переживаниях. Также я преследую цель установить связь между моим интеллектуальным и духовным опытом и исламским воспитанием, чтобы таким образом отразить целостность знаний и единство опыта. Духовность с детства была неотъемлемой частью моей жизни, однако я никогда не задумывалась об этом и потому никогда не называла себя духовным человеком. Во мне присутствовала гармония между разумом, телом и душой. Но под влиянием нескольких факторов гармония эта серьезно пострадала, в результате чего я испытала глубокое чувство разделения между разумом и душой, это произошло в период прохождения мной докторской программы в университете.

Своими размышлениями над событиями из личной жизни я также хочу призвать студентов и ученых придерживаться золотой нити своего духовного опыта и воплощать в жизнь целостность и благочестие своей исламской идентичности или восполнить ее отсутствие. Студенты-

мусульмане могут активно участвовать в создании и воссоздании исламских знаний не только путем выбора тем, связанных с исламской уммой, но и, что более важно, путем использования методов исследования, основанных на исламской парадигме, и путем интерпретации своих исследований через призму ислама и в рамках исламской парадигмы.

РАЗДЕЛЕНИЕ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Когда я впервые решила включить в эту книгу главу о своем личном опыте, то изначально разделила ее на два раздела: (1) интеллектуальное путешествие и (2) духовное путешествие. Но, пытаясь разделить события и переживания для того, чтобы классифицировать их, я почувствовала внутри некую обеспокоенность и никак не могла определить источник этого чувства. Это было разочарование из-за того, что мне с трудом удавалось разделять переживания. Внезапно я поняла, что дискомфорт и продолжающееся напряжение вызваны моими попытками разделить разум и душу. Этот конфликт зародился во мне с 1988 года. Отделение себя от знаний — главная проблема этой книги, которую я пытаюсь донести; и моя цель состоит в том, чтобы не допустить этого в системе образования, а также в моей личной и профессиональной жизни. И тем не менее сама я неоднократно попадала в ловушку разделения, категоризации и фрагментации.

Мое научное стремление к категоризации, анализу и объективизации то и дело вторгалось в мои труды и размышления. Я понимала, что никакого разделения между моей душой и разумом раньше не было. Все мои духовные и интеллектуальные путешествия были едины, и их сплетение делало меня той, кем я была. Я никогда не считала себя

религиозным или духовным человеком. Я была обычной мусульманкой, которая в какой-то степени жила согласно исламским законам. Однако начав глубоко размышлять о своем личном опыте, я осознала, до какой степени все мое детство и зрелость были охвачены религиозностью и духовностью. К моменту, когда меня и моих братьев и сестер отправили в школу, чтобы развивать и дисциплинировать наши молодые умы, наши души уже были дисциплинированы и защищены от скверны окружающей среды нашими родителями. Так что мой разум и душа росли в гармонии. Мое знакомство с Богом произошло еще в детстве. Каждое событие и каждый праздник имел религиозное обоснование, будь то счастливые дни, например Ид аль-Адха, Ид аль-Фитр, Рамадан, свадьба, день рождения, или печальные события, такие как болезнь, бедствия или смерть. Все было пронизано религией, и все анализировалось и воспринималось нами с религиозной точки зрения. Бог был в центре всех наших дел, и, следовательно, вокруг Него вращались наши жизни. Нас всегда учили, хотя и не всегда прямо, что Бог — центр и основа всего, что мы пришли от Бога и должны к Нему вернуться. Родители заложили семена моей духовности и взрастили их, а общество ее укрепило. Религия и духовность — это не только личное дело, как нас пытались убедить Запад и Восток (коммунистический блок). Хотя общение с Богом, размышление и молитва относятся к личным делам, все это также является собой социальную проблему. Если общество, в котором мы живем, далеко от религиозности и духовности, то духовное развитие либо ослабевает и прекращается, либо выйдет на новый уровень. Быть религиозным и духовным человеком — значит быть добродетельным и следовать Божьему руководству, чтобы выполнить нашу миссию в этом временном переходе

к вечности. Следование в жизни этическим нормам, безусловно, отразится как на личности, так и на обществе.

Размышления над личным опытом привели меня к пониманию того, что мое исламское мировоззрение и система убеждений росли во мне с детства. Мировоззрение не появляется из ниоткуда в готовом виде. Оно растет, как дерево, и если питать его любовью, заботой и знаниями, то оно вырастает и приносит здоровые плоды. Любовь — важная составляющая духовного развития. Некоторые несчастные дети познают исламскую религию в страхе и ужасе, что впоследствии перерастает в недовольство и злобу по отношению к религии в целом, Богу и своей духовной жизни. Они будут отрицать свою душу, стремиться забыть ее, похоронить на дне своей неосознанности и усилить собственное отчуждение от себя и от реальности.

ВПЛЕТЕНИЕ СИСТЕМЫ ВЕРОВАНИЙ В ЕСТЕСТВО ЧЕЛОВЕКА

Вернувшись в процессе размышлений о своем опыте в детстве, я смогла отыскать корни своей системы убеждений (мировоззрения) и ее развития. Ко мне пришло понимание того, откуда во мне такое твердое исламское мировоззрение — столь целостная система убеждений. В юном возрасте невозможно осознать всю глубину этих переживаний и то, насколько непринужденными они тогда были, будто вплетались в наше естество с детства, нить за нитью. Я жила себе мирно и совсем не беспокоилась о защите своей исламской идентичности. За это отвечали мои родители.

Однако пришло время, и в университете Торонто моя исламская идентичность встретила вызовы. И не пройди я этот духовный и интеллектуальный кризис в период обучения в аспирантуре, в моей жизни не появился бы этот опыт. Позже я поняла, что бесконечные часы, про-

веденные мной в библиотеках в поисках и чтении всевозможных книг, на самом деле были не столько поиском ссылок, сколько поиском моей целостной исламской идентичности. Я поняла, что пытаюсь обосновать свою сущность: разум, душу и тело. В поисках идентичности мне пришлось отвечать на сложные вопросы. В какой-то момент я почувствовала, что мне нужно выбирать между двумя сторонами: духовной и интеллектуальной. Выбор был жестоким, грозящим привести к разделению разума и души. И тогда я осознала, что ситуация вышла из-под моего контроля, и я уже не в состоянии была ничего решать. Моим прибежищем стал Бог, и я взмолилась о Его помощи. Благодаря постоянному размышлению и продолжающимся молитвам к Всемогущему с просьбой прояснить для меня все то, чего я не могла понять, я пережила этот интеллектуальный и духовный кризис и осознала, что единство и целостность в себе и знании — это то, что я должна искать до конца своей жизни. Только тогда ко мне вернулось ощущение целостности.

Семена этой книги были посеяны в 1988 году, когда я переживала сложное время разделения и воссоединения моих души и разума. Важность этих событий заключается не только в том, что личные переживания всегда на порядок реальнее и сильнее и потрясают всю нашу внутреннюю сущность, но также в универсальности нашего опыта, как студентов мусульманского происхождения, и его влиянии на наше восприятие жизненно важных вопросов, которые ставят под угрозу нашу религиозную идентичность. Я призываю всех выпускников вузов поразмышлять о своем опыте, особенно сосредоточившись на тех областях жизни, в которых ощущаются противоречия, взглянуть на них с положительной точки зрения и принять эти противоречия вместо того, чтобы злиться; это позволит выйти за рамки

стресса и напряжения и перенаправить внутренние противоречия на достижение миссии или цели, к которой они стремятся. Мне прекрасно известно, что люди достигают своих целей разными путями, и предложенный мною путь — лишь один из них, который, однако, привел меня к высоким горизонтам познания и любви.

Духовность — самая сокровенная тайна женщины

Поскольку в исламе интеллект (*аль-'акль*) и дух (*ар-рух*) тесно связаны между собой, само приобретение знания всегда рассматривалось как религиозный акт. На самом деле, высшее знание отождествляется с высочайшей духовной реализацией, а исламская духовность сама по себе носит разумный и гностический характер. По этой причине исламские учения о природе Реальности или познании Реальности составляют основной элемент исламской духовности.

Действительно, духовность и интеллектуальность неразрывно связаны в исламе, и вместе они образуют уникальный аспект целостности исламской эпистемологии. Согласно последней, знание не ограничивается одним лишь интеллектом, поскольку определенные грани знания можно постичь только душой. На мой взгляд, целесообразно было включить в этот труд главу о духовности, поскольку главный тезис книги состоит в поощрении целостного исламского образования путем анализа и понимания корней и многомерности исламской эпистемологии, а также их применения в области образования. Исходя из этого, мне кажется, что для меня как для женщины более уместно представлять духовность с точки зрения женщины, а не писать о предмете в целом. Обзор литературы по данному вопросу показывает, что большинство трудов об исламской

духовности написаны мужчинами и, естественно, представляют духовность с мужской точки зрения.

Здесь следует отметить, что когда я пишу о женской духовности, то не преследую цель продвигать какую-либо женскую идеологию или подвергать сомнению то, что написано на эту тему авторами-мужчинами. Напротив, моя цель проста и оправданна и вписывается в общую цель этой книги, а именно развивать альтернативную парадигму, которая способствует созданию целостного исламского знания, учитывающего единство и целостность жизни, субъективного и объективного, мужчины и женщины, *инь* и *ян*. Некоторые читатели, возможно, спросят: так эта книга посвящена вопросам эпистемологии или женской психологии? Однако вполне естественно во время чтения книги держать в уме еще одну проблему, которая позволит отслеживать идеи и оценивать актуальность вопросов, которые могут на первый взгляд казаться далекими от темы. Необходимо помнить, что обсуждаемая нами проблема касается целостности исламского образования и эпистемологии, а значит, затрагивает и интеллектуальность, и духовность. Духовность и психология рассматривают вопросы, связанные с внутренними аспектами бытия: и хотя между понятиями *ан-нафс* и *ар-рух* есть существенные различия, на определенных уровнях они взаимосвязаны.

Я также должна подчеркнуть, что выраженные в этой главе мысли никоим образом не исключают того, что и мужчины идут по такому же пути духовного развития. Однако из-за различий в характере мужчин и женщин, а также из-за социальных и культурных требований и особенностей воспитания мужчин, особенно на Востоке, с раннего возраста их учат быть жесткими и не проявлять эмоций и чувств, так как это якобы повлияет на их мужское достоин-

ство. Естественно, мужчины и женщины по-разному воспринимают все жизненные аспекты, и духовность — один из них. Поскольку эта книга посвящена исламской эпистемологии, теориям и способам познания, то уместно рассказать о женской духовности, чтобы отразить религиозное и священное измерение исламской духовности как целостного способа познания с точки зрения женщины.

В стремлении понять духовность женщины через призму ислама я обнаружила три восточных источника, которые помогли проанализировать мои идеи относительно того, что я называю «практической духовностью». Эти три источника: (1) мистическое путешествие Рабии; (2) нравственная теория аль-Газали; и (3) китайская концепция фундаментальных сил *инь* и *ян*. Однако источником вдохновения для моих идей практической духовности была Рабия.

Пребывая в состоянии растерянности и хаоса, пытаясь понять и осмыслить духовность с точки зрения женщины, я подумала, что духовность Рабии и ее мистическое путешествие станет олицетворением духовности мусульманских женщин и что, поняв ее, я смогу объяснить и оживить женскую духовность. Однако прочитав книги, посвященные личности Рабии, я запуталась еще больше, так как мне не удалось найти ничего общего с ее глубоким мистическим опытом. В то же время я была уверена, что существуют другие уровни или другие измерения духовности, испытываемой большинством мусульманок. Мистический опыт Рабии был уникальным и исключительным. Но на чем я хотела бы здесь сосредоточиться, так это на духовности миллионов мусульманских женщин, которые ежедневно практикуют и ощущают эту духовность, сталкиваясь с повседневными мирскими проблемами. Практическая духовность — это вызов для обычной мусульманской женщины, которая хо-

чет жить по исламским канонам в двадцать первом веке. Я поделилась своим смятением в отношении мистических переживаний Рабии и моих собственных простых духовных переживаний, которые позже я обозначила как «практическую духовность», со своей подругой, доктором Фарлонг. Как человек, долгое время занимавшийся этим мистическим путешествием, она сразу же ответила:

Мне понятно, что вы подразумеваете под вещами, которые, по нашему мнению, являются здравым смыслом. Здравый смысл — это на самом деле интуиция, то есть невидимое или неявное/молчаливое знание, для описания которого в нашем повседневном языке не так много средств.

Я писала о мистицизме как о повседневном опыте, и только мы сделали его загадочным и отнесли к особым отношениям, которые лишь немногие имеют с Богом. Однако выходя за пределы созданных религиями и культурами тайн и мифов, а также наших собственных предвзятых идей, мы узнаем его в моментах встреч с другими, с космосом и самими собой душа к душе.

Когда мы перестаем смотреть своими умами и открываем для других (людей космоса) свои души, то соприкасаемся с обликом Бога, Вселенская любовь течет через все сущее, и нам не нужны слова, когда мы соприкасаемся с ним или оно соприкасается с нами: мать, смотрящая на своего новорожденного ребенка; пожилой человек, нежно держащий в своей руке розу; поклонник, смотрящий в душу своей возлюбленной и видящий в ней прозрачность своей собственной души; певица, поющая свою душевную песню Вселенной; сиделка, заботящаяся об исцелении страдальца; слушатель, улавливающий движение ветра сквозь листья; птица, поющая для творения; приливы и отливы океана; писатель, создающий для всех нас дар молчаливого знания; друг, всегда находящийся рядом в светлые и темные времена².

Духовность — один из самых глубоких способов интуитивного познания, тихий, но очень мощный. Факты и цифры, в отличие от рассуждений и рациональности, не могут служить обоснованием интуиции. Она либо чувствуется внутренне, либо нет. Благодаря врожденным, Богом данным качествам, женщина с большей готовностью признает и принимает свои интуитивные чувства и знания. Это, конечно, не означает, что мужчины не испытывают духовного развития. Испытывают, но их развитие отличается, а также иначе воспринимается. Духовность — это внутреннее чувство, которое не поддается объяснению фактами и разумом. Лишь недавно в некоторых академических кругах интуиция была признана как альтернативный способ познания. В целом в обществах, где доминируют мужчины, как на Востоке, так и на Западе, ничто не может конкурировать с рациональностью и аргументацией. Однако это не означает, что мужчины интеллектуальны, а женщины духовны. Это слишком упрощенный взгляд на то, что я пытаюсь здесь представить. Любую проблему нужно рассматривать с разных сторон, чтобы воспринимать ее целостно. Осознавая силу и надежность своего способа познания, женщина сохранила его, хотя он и не принят и не почитается в академических институтах, контролируемых мужчинами. Духовность и интуиция идут рука об руку, и одно вытекает из другого. Веря в свою интуицию и взращивая ее, женщина готовит свое внутреннее «я» к тому, чтобы слушать свой внутренний духовный голос. Постепенно она обнаруживает, что внутри нее нечто большее, чем просто интуиция или, как его иногда называют, «шестое чувство». Она становится более чувствительной, восприимчивой, любящей и более заботливой. Женщина понимает, что внутри нее движется

душа, приглашая заглянуть внутрь, чтобы увидеть источник красоты и восторга, который она испытывает.

Если душа попадает в правильную среду обитания, в которой она может расти и ощущать свое благочестие, то человек, внутренне дорожающий душой, становится духовным. Большинство женщин, живущих в мусульманских общинах, находятся в окружении, которое поощряет и поддерживает развитие духовности. Мусульманка хранит эту тайну при себе. Она тихо растет через свою духовность, испытывая радость и боль жизни. С раннего детства она узнает, что если мир к ней злобен, то она всегда может найти убежище в Боге. Такая женщина находится в гармонии со своим внутренним «я» с самого раннего возраста. О духовности мусульманки написано очень мало книг, еще меньше написано самими мусульманками. Похоже, что эти женщины считают свою духовность глубоко личным делом; я и сама так считаю. Общественным делом может быть религиозность, но не духовность. Разница между ними заключается в том, что религиозные ритуалы являются лишь проявлением более глубокого уровня внутреннего осознания.

Этот более глубокий уровень познания и осознания и есть то, что я называю духовностью. Когда смысл Божьих слов внезапно вспыхивает в наших душах и мы чувствуем, что божественные слова сотрясают глубины нашей сущности, тогда мы чувствуем себя возвышенными и просветленными. Это состояние я называю духовным. Когда я чувствую океан Божьей любви, наполняющий мою душу и все мое естество, во мне появляется восторг и благочестие. Это состояние становится частью моей личности, моего существа. Однако когда мы, женщины, только начинаем наше духовное путешествие, сознательно или подсознательно, это возвышенное состояние делает нас хрупкими и уязви-

мыми. Мы отправляемся в свое внутреннее путешествие, не зная, куда идем. Мы следуем за исконным светом, который находится внутри нас и называется *аль-фитра*. Совершая это путешествие, мы уверены в Священных Словах Бога и Его Милости. С детства мы читали Божественную Книгу, но в этом молодом возрасте она не всегда затрагивает глубины души. Чем больше мы размышляем над ее словами, тем глубже вникаем и тем больше приближаемся к пути. Степень нашей искренности, наша способность осознать глубину этих слов и врожденная способность любить и быть любимыми отражаются на том уровне духовности, которого мы достигаем. По мере того как женщина растет и испытывает больше духовного смысла в своей жизни, она становится сильнее, чувствует еще больше уверенности в себе и в пути, который избрала. Она достигает состояния, когда уверена в том, что знает. Она начинает доверять своим знаниям и использует свои интуитивные знания в решении повседневных проблем и даже в принятии решений. Она доверяет этому знанию, потому что оно исходит из ее души, которая, как она сама знает, связана с Вселенской душой.

Священное внутри нас тянется к Священному и ищет его. Таким образом, духовность мусульманской женщины коренится в религии. Однако религиозные добродетели могут трансформироваться до того мистического или духовного уровня, на котором наше послушание Богу и Его Божественным заповедям превосходит страх наказания и надежду на вознаграждение: эти добродетели превращаются в чистую любовь. Смирение и скромность превращаются в достоинство и гордость. Такое преобразование добродетелей возможно благодаря концепции *таухид*, единственности и единства. Поверив в Единство Бога, мусульманская

женщина способна соединить лучшие из добродетелей и стать выше многих, приблизившись к Единому и Абсолюту.

Все нравственные качества, о которых говорят мусульманские философы, теологи, ученые и мистики, более или менее непосредственно проистекают из Божественной Книги. В таблице 2.1. приведен список мистических добродетелей, которые выделил аль-Газали. Все они, конечно же, основаны на исламской религиозной традиции. «По его мнению, эти мистические добродетели — не что иное, как интерпретация скрытых значений божественных заповедей»³. Практическая духовность — это воплощение Божественных заповедей и в этом мире, и в Будущем. Религиозные добродетели — это качества благородных и нравственных людей, которые способны жить в соответствии с исламским моральным кодексом, а также обретать необходимое для Будущей жизни. Осознавая религиозные и мистические достоинства, женщина может достичь более высоких уровней духовности на более ранних этапах своей жизни.

Поощряя раннее выполнение религиозных ритуалов, родители начинают дисциплинировать души своих детей в раннем возрасте, чтобы они получали Божью любовь, благодать и наставление. Например, если проанализировать явное (*захир*) и скрытое (*батин*) значение наших ежедневных молитв, то мы обнаружим, что они развивают наше внутреннее «я» посредством постоянного раскаяния (*тауба*) в неправомерных действиях, и, следовательно, так выражается наше смирение перед Богом. Каждый раз, когда в молитве мы физически преклоняемся перед Творцом, дисциплинируется наше эго, чтобы мы были смиренными и напоминали себе, что мы всего лишь немощные рабы Бога. В то же время молитва напоминает нам, что мы наместники Бога на земле. При каждом произнесении «*ашхаду ан ля*

иляха илля Аллах ва ашхаду анна Мухаммадан Расулюллах», или того, что мы называем *шахадат*, мы свидетельствуем, что нет бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад — Его раб и Посланник. Пять раз в день мы напоминаем себе о том, кем мы являемся, кем мы можем быть, и о том потенциале, которым мы обладаем для познания Бога через познание себя.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ ТЕОРИЯ АЛЬ-ГАЗАЛИ

Любовь в широком смысле этого слова является источником духовности женщины, хотя и проявляется по-разному. По сравнению с мужчиной, женщина по своей природе более чувствительна, заботлива, интуитивна, эмоциональна и более духовна. Мыслители Древнего Китая засвидетельствовали этот факт, а западные научные исследования подтвердили его. У женщины больше качеств, которые относятся к сердцу и душе. Думаю, здесь мне не нужно выступать в защиту женщин и говорить, что у них тоже есть мозг — это и так ясно. Бог создал женщину так, чтобы она вынашивала и возвращала в своей утробе новую невинную жизнь. И чтобы быть в состоянии позаботиться о развивающейся внутри нее душе, она дополнительно наделена особым даром чувствительности и интуиции. Своей душой женщина начинает прислушиваться к сердцебиению ребенка еще до того, как его сердце действительно начинает биться. Таким образом, я пытаюсь объяснить, в чем уникальность духовного опыта женщины, чем он отличается от духовности мужчины и что делает его, пожалуй, более глубоким.

Список добродетелей, согласно
«Ихъйя ‘Улум ад-дин»⁴ Аль-Газали [Таблица 2.1]

МУДРОСТЬ	СМЕЛОСТЬ	СДЕРЖАННОСТЬ	СПРАВЕДЛИВОСТЬ
Осмотрительность	Великолепие	Великодушие	–
Искусство проницательности	Неустрасшимость	Скромность	–
Внедрение идей	Мужественность	Терпение	–
Правильность мнения	Величие души	Мягкость	–
Понимание скрытых поступков и тайн коварной души	Выносливость	Довольство	–
	Нежность	Сдержанность	–
	Стойкость	Довольство	–
	Подавление гнева	Честность	–
	Правильная самооценка	Остроумие	–
	Дружелюбие и т.д.	Праведный гнев	–

Любовь — это источник духовности для всех людей. И уж точно для женщины, потому как с момента Сотворения она была известна своей мягкостью, состраданием, любовью и заботой. Бог создал женщину более любящей, заботливой и ласковой и предназначил ей разные роли в жизни. По мере того как женщина проходит этапы материнства, она еще больше развивает и совершенствует свои женские качества. Она удостоена чести и наделена привилегией носить в себе еще одну душу. Когда Бог вдыхает в ребенка Свой Дух, духовность женщины усиливается, так как она чувствует и тело, и душу ребенка. Когда внутри нее растет ее ребенок, женщина испытывает глубокую любовь, и эта любовь еще больше увеличивается, когда ребенок рождается. Ни один мужчина не может утверждать, что имеет такую же сильную и крепкую любовь к своим детям, независимо от того, насколько он о них заботится и любит их. Материнство позволяет женщине постичь различные измерения своего бытия и более высокие уровни любви. А самое глубокое измерение любви — это бескорыстная любовь, и

женщина наделена преимуществом испытать ее через любовь к своему ребенку. Под влиянием опыта такой сильной любви духовность женщины развивается на один шаг вперед, чтобы она могла выйти за пределы родственной любви к любви Абсолюта.

ТЕРПЕНИЕ И ВЫНОСЛИВОСТЬ

Еще одно качество, которое аль-Газали отнес к мистическим добродетелям, — это терпение (*сабр*), которое неразрывно связано с любовью. Терпение характерно не только для женщин, но оно напрямую касается материнства, а также трудностей и боли, которые испытывают матери, воспитывая детей. Терпение помогает женщине совершенствовать свою духовность. Особенно терпение матери проверяется в те моменты, когда ее дети проходят через болезни, тяжелые времена и жизненные проблемы.

ПРИЗНАТЕЛЬНОСТЬ И БЛАГОДАРНОСТЬ

Благодарность (*шукр*) — еще одна мистическая добродетель, которую усиливает материнство, хотя она свойственна как мужчинам, так и женщинам. И здесь ключевое слово не «мужчины» или «женщины»; главное — мягкость сердца, открытого, чтобы давать и получать любовь. Тем не менее благодаря уникальным качествам, которыми Бог наделил женщину, особенно ее нежному сердцу, она чувствует все добродетели более интенсивно и более глубоко, потому что все они связаны с любовью. Когда женщина благодарит Бога за многочисленные благословения, которыми пользуется ее ребенок, или за его успехи в жизни, эта благодарность исходит из глубины ее души. Она выражает свою признательность Богу слезами, молитвой, помогая нуждающимся и бедным или веселясь с друзьями и семьей. Не важно, ка-

кую форму принимает благодарность, в ее основе — духовность, таким образом, душа женщины возвышается и очищается с каждым днем.

ДОВЕРИЕ

Аль-Газали связывает доверие (*таваккуль*) с единобожием (*таухид*). Он утверждает, что единобожие — основа доверия. Божественное единство — это знание, которое порождает доверие. Будучи матерью, женщина переживает много трудных моментов не только со своим ребенком, но и с мужем, а иногда и сама с собой. Внутренний духовный опыт подсказывает женщине, что у нее нет иного пути, кроме терпения и веры в то, что Бог позаботится обо всем, что для нее важно: она должна полностью уповать на Него и, сделав все от нее зависящее, доверить решение своих проблем Ему. По мере того как женщина проходит определенные стадии духовности, она понимает, что некоторые проблемы не имеют решения и что, как бы это ни было сложно, ей необходимо принять ситуацию такой, какая есть, поскольку в каждой жизни есть боль и разочарование. Обманывать себя, притворяясь, что мы способны решить все проблемы и держать всё под контролем, — иллюзорно, нереально и далеко от духовности.

ЦЕЛОМУДРИЕ, ДОСТОИНСТВО И СИЛА

В исламской литературе представлены сотни книг, написанных как традиционными, так и современными теологами, философами и мистиками о внутренней интерпретации коранических добродетелей и Божественных заповедей. Поскольку жизнь в соответствии с Божественными заповедями увеличивает вероятность получения Божьих благословений (*баракат*), эти заповеди становятся средством обучения добродетелям в исламском сообществе. Одна из

религиозных добродетелей, способных преобразовать религиозность женщины в духовность, — это целомудрие (*иффа*). Это важное религиозное качество связано с образом жизни женщины и ее отношениями, особенно с мужчинами. Целомудрие наделяет женщину высшим достоинством, которое отражается в ее внешности, в первую очередь манере одеваться, а затем трансформируется во внутренние качества самоконтроля, достоинства, безмятежности и абсолютного повиновения Божьим словам.

Благодаря своей духовности мусульманка чувствует реализованность и способность меняться. Выполнение исламских ритуалов и соблюдение Божественных заповедей расширяют возможности женщины и предоставляют ей необходимые инструменты, чтобы в современном обществе действовать на своих собственных условиях. Ее духовность отождествляется с достоинством, реализацией, заботой и мягкостью. Сохраняя свою духовность, женщина достаточно уверена в себе, чтобы не перетягивать на себя роль мужчины и не конкурировать с ним на его условиях или каким-то образом бороться за свои права. Духовная женщина прокладывает путь на религиозно-этической основе. Она продолжает свой рост и развитие от той точки, где остановились ее родители. Они начали дисциплинировать ее душу религиозными и философскими добродетелями, а она превращает эти добродетели в мистические. Женщина чувствует себя сильной благодаря своей сильной связи с Богом. Она отвечает на Его призывы и обращается к Нему с просьбами. Ее смирение, скромность и стремление — только для Него и к Нему. Такой высокий образ действий мусульманки никогда не позволит ей унижать себя перед другим человеком. Смирение перед Богом возвышает ее. Знание Бога и любовь к Нему облагораживает ее. Она *знает*, что никто не может ей ни дать, ни лишить ее чего-либо, если этого не

пожелает Бог. Отсюда ее уверенность, что ей нужны только Божья благодать (*баракат*), любовь и Его сострадание.

Каждое духовное путешествие уникально, и на него влияют различные социальные, политические и религиозные факторы, а также врожденные качества личности. Духовное воспитание женщины начинается с детства, когда она знакомится с различными обрядами: молитвой, постом, чтением Корана и участием в религиозных мероприятиях. Будучи ребенком, она свободно воспринимает дисциплину своей души, потому что ее разум еще не пострадал от системы образования, навязывающей разделение души и разума. Она впитывает все учения, потому что они соответствуют ее чистому природному чутью (*фитре*), которое, если должным образом обучено, направляет ее к Божественному Пути. Однако по мере развития души, ума и тела мы, люди, сталкиваемся со многими противоречивыми источниками знаний, которые оказывают влияние на направление и сам процесс нашего роста.

ДУХОВНОСТЬ И МУДРОСТЬ ИНЬ И ЯН

В даосской мудрости существует концепция целостности, единства, полярности и взаимодополняемости. Она учит, что жизнь динамична и что ее изменяющиеся паттерны проистекают из *ян* и *инь*, встречающихся в природе сил, или полярных принципов. Они известны нам как день и ночь, тепло и холод, мужчина и женщина, действие и покой. Один крайний полюс дополняет и в то же время включает в себя другой. Действие и покой кажутся противоположными, но мудрое действие подразумевает спокойствие, раздумье и внутреннее руководство, избегание крайностей навязчивости (чрезмерное *ян*) или пассивности (чрезмерное *инь*). Динамичное равновесие этих сил ведет к гармонии

разума, тела и души и спокойствию как в природе, так и внутри нас самих.

Главная тема этой книги — целостность и святость. В последующих главах речь пойдет о том, как достичь целостности и святости, или благочестия, с помощью всеохватывающей исламской парадигмы. Мы также подробно рассмотрим вопрос сохранения баланса между интеллектуальным и духовным измерениями человека. В этой главе о женской духовности я делюсь с читателем тем, что узнала о целостности, единстве и гармонии из взаимодополняющих понятий *инь* и *ян*, которые присутствуют в китайской мудрости. Китайский философ двенадцатого века Чжу Си объяснил, что *инь* — это фаза покоя, *ян* — фаза активности, а постоянное чередование *инь* и *ян*, в свою очередь, произвело пять элементов: воду, землю, металл, огонь и древесину. Из этих пяти элементов были образованы небо и земля, а из них — все остальное творение⁵. Дао учит, что «вся жизнь — это воплощение *инь* и *ян*» (Дао 42). Всё сущее, микрокосм и макрокосм, возникает из синтеза сил, которые берут начало из Первичного Источника Бытия. Поскольку *инь* одновременно и *контрастирует* с *ян*, и охватывает его, их взаимодействие порождает новое творение.

ДУХОВНОСТЬ ЖЕНЩИНЫ И СВОЙСТВА *ИНЬ*

Хотя в людях присутствуют свойства как *инь*, так и *ян*, женщина обычно обладает большим количеством свойств *инь*. В китайской литературе *инь* характеризуется множеством способов: тьма, луна, ночь, зима, земля, долина, вода, открытое, мягкое, внутреннее, подчиненное, пассивное, созерцательное, женственное, заботливое, чувственное, слушающее, интуитивное, бессознательное, спокойное и знающее. *Ян*, как дополнение *инь*, описывается следующим образом: свет, солнце, день, лето, небеса, горы, камни, за-

крытое, твердое, избыточное, внешнее, расширяющее, интенсивное, активное, мужское, достижение, мышление, речь, разум, сознание, действие и поступок.

Некоторые из необходимых для духовности свойств *инь* мужчины должны в себе вырабатывать, тогда как для женщины это врожденные качества. Они присущи ее нежной природе: это интуиция, мягкость, внутренняя направленность, пассивность, созерцание, забота, чувство, знание, слушание и спокойствие. Размышляя над свойствами *инь*, я поняла, что те из них, которые на первый взгляд кажутся негативными, на самом деле, имеют символический смысл. Например, тьма и ночь символизируют тайну женщины. На протяжении всей истории человечества женщину рассматривают с точки зрения ее таинственных особенностей. «Пассивность» означает ее спокойствие, безмятежность и скромность. А раз духовность — это внутреннее путешествие, то оно сокровенное, тихое и интуитивное. Духовность не нуждается во внешних действиях или агрессивности.

Как и все женщины в мире, мусульманки подвергаются мужской тирании и агрессии. И тем не менее религиозность и духовность мусульманской женщины в большинстве случаев спасает ее от разочарования в себе или разочарования со стороны мужчин. Как правило, мусульманка не позволит мужчине лишить ее женственности, семьи и друзей. А самое главное — она не позволит забрать из ее жизни Бога, потому что Бог является центром и основой жизни любой мусульманской женщины. Мне хорошо известно, что многие мусульманки выбирают светскую жизнь, но я говорю о тех женщинах, которые практикуют свою религию.

Я не раз задавалась вопросом, что делает мусульманку сильной, несмотря на всю агрессию вокруг нее. После долгих размышлений и самокритичного анализа я пришла к

выводу, что это, скорее всего, ее духовность. Благодаря традиционному и религиозному воспитанию девочек в исламских общинах Бог появляется в жизни женщины с самого раннего ее детства, поэтому религия становится исконной частью ее бытия и идентичности. Если кто-то или что-то затрагивает нашу идентичность, мы делаем все возможное, чтобы защитить ее. Духовность — это внутреннее измерение идентичности женщины; оно невидимое. В мусульманских обществах религия никогда не считалась врагом, как это было с церковью на Западе. Мусульманка всегда крепко держится за свою религию, которая служит для нее прибежищем от агрессии внешнего мира. Этот мир для мусульман — лишь временный переход в Будущую жизнь. Однако именно в этом мире мы должны совершать добрые дела, чтобы увидеть плоды в будущем. Поэтому, сосредоточившись на том, что выходит за пределы физического и видимого, а также за рамки материальной выгоды, женщина ничего не теряет. Все, что ей нужно, — это Божья любовь, Божье знание и Божьи благословения. Вот почему я верю, что духовность — это самая сокровенная тайна мусульманской женщины. Ее любовь к Богу, ее молитвы и размышления неприкосновенны. Неприкосновенность частной жизни — характерная черта мусульманской женщины. Она держит свои проблемы в тайне от других. Она жалуется только Богу и молится Ему о помощи. Она не идет на публику и не полагается на советы психотерапевтов. Она обращается прямо к Богу, просит руководства, помощи и терпения. Это моменты самой глубокой духовности, которую только может испытать женщина. Будучи мягкой и открытой и признавая свою уязвимость и слабость, женщина разражается слезами и плачет, общаясь с Богом. Она не отрицает своей слабости. Именно в эти моменты душевной встречи с Богом ею постигаются новые смыслы жизни. Она

понимает и принимает их. Она *знает*, что это правильно, ибо чувствует Божье прикосновение к своей душе.

Мусульманку, сохраняющую тесную связь с Богом и ищущую Его любви и понимания, болезненный опыт делает только сильнее. Ее сила — в Божьей благодати и Его благословениях. Наступает момент, когда для нее больше ничего не имеет значения, кроме довольства Бога (*рида*). В эти моменты скромности и смирения женщина осознает и преодолевает свою боль в любви. Из этой боли она выходит уже другой. Ее разочарование, гнев, чувство несправедливости и предательства сменяются радостью от угождения Богу. И если это то, чего Он хочет, так тому и быть. Она знает, что ее награда (*саваб*) ожидает ее где-то в высших мирах.

II

ОБЗОР И КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Классические и альтернативные парадигмы

Парадигма — это модель, используемая человеком для понимания мира. Она включает в себя определенные философские предположения, которые задают направление нашему мышлению и действиям. Основываясь на философских предпосылках, она содержит эпистемологические и методологические предположения. Следовательно, из парадигмы вытекает мировоззрение, которое человек формирует на протяжении многих лет; оно может быть узким, микроскопическим, или широким, телескопическим. Микроскопическое мировоззрение, или парадигма, ограничено и, очевидно, зажато в рамки. Оно сосредоточено на деталях исследуемого объекта. Тогда как телескопическое мировоззрение, или парадигма, дальновидно и открыто и позволяет приблизить и рассмотреть исследуемый объект крупным планом, но в более широком контексте. Губа выделяет три вопроса, которые помогают определить парадигму:

- 1. Онтологический вопрос: какова природа реальности?*
- 2. Эпистемологический вопрос: какова природа знания и отношения между субъектом и объектом познания?*
- 3. Методологический вопрос: как субъект познания может получить необходимые знания и понимание?¹*

Цель этой главы — пролить свет на существующие парадигмы, чтобы подготовить почву для обсуждения исламской парадигмы. В главе представлены: во-первых, позитивизм как доминирующая парадигма; во-вторых, интерпре-

традиционная/конструктивистская парадигма как альтернативная; в-третьих, продолжающиеся дебаты между количественными и качественными методами исследования, чтобы дать студентам представление об основных проблемах, связанных с существующими парадигмами; и наконец, критерии качественного исследования для проверки альтернативных методов.

Как я уже отметила, традиционные и альтернативные парадигмы представлены на этом этапе с той целью, чтобы подготовить почву для обсуждения исламской парадигмы, исламского образования и исламской методологии. Мусульманские студенты, выпускники и магистранты, обучающиеся в университетах Северной Америки и Европы, используют в своих исследованиях либо традиционные, либо альтернативные методы. Однако сколько среди них тех, кто сведущ в своей исламской парадигме и мировоззрении, а также взаимосвязи между методологией, которую они используют, и теми философскими представлениями о природе реальности, которые направляют их мышление и исследования. Также не менее важно спросить, зачем студентам нужна осведомленность в такой взаимосвязи, если их исследовательская деятельность основательна, надежна и достоверна.

Если мусульманские ученые на Востоке и на Западе обеспокоены производством и распространением исламских знаний, то им в первую очередь следует заняться пробуждением понимания собственного мировоззрения мусульманскими студентами. Студент-мусульманин, который вырос в консервативной семье и сам практикует ислам в повседневной жизни, может бездумно проводить весьма достоверные и научные исследования в области клонирования или геномной инженерии, которые могут нанести большой вред человечеству; в конечном счете такой проект глубоко отразится на его или ее системе убеждений. С научной точки зрения, это будет серьезное исследование, но в религи-

озном и моральном плане оно будет опасным и ненадежным. Несоответствие между религиозной парадигмой и светской позитивистской методологией приводит исследователя к внутренней путанице и даже борьбе. Этот конфликт находится между верой и действием, между верой в одно и действием в другом направлении. С исламской и коранической точки зрения знание (*'ильм*) и действие (*'амаль*) всегда идут рука об руку, это напоминает нам, как мусульманам, о необходимости быть последовательными в том, что мы говорим и делаем. Педагогам же такое напоминание помогает сохранять баланс между теорией и практикой; между тем, что проповедуется, и тем, что практикуется в профессиональной и личной жизни.

Следовательно, если одна из целей исследования заключается в создании комплекса знаний, которые отражают исламские традиции, а также вносят вклад в возрождение исламской науки, то студентам-мусульманам было бы полезно знать о сильных и слабых сторонах существующих парадигм, с тем чтобы разобраться с исламской парадигмой и ее потенциалом для развития свода исламских знаний, как это было более четырнадцати веков назад. Читатель может подумать, что ради объективности следовало бы также проанализировать недостатки исламской парадигмы, потому что, очевидно, любая парадигма имеет свои преимущества и недостатки. Не могу не согласиться. Однако, сравнивая существующие парадигмы с исламской, мы сравниваем парадигмы, созданные человеком, с той, которая создана Богом. Исламская парадигма вытекает непосредственно из Божественной Книги и основана на Божественных Принципах. У каждого подхода есть свои преимущества и недостатки, кроме пути Бога, который был открыт Печати Пророков Мухаммаду. Как мусульманский ученый и педагог, я могу верить души и умы учеников только словам Бога и исламской парадигме.

ПОЗИТИВИСТСКАЯ ПАРАДИГМА

Доминирующей парадигмой, которая на протяжении многих десятилетий задавала тон исследованиям в области образования и психологии, является позитивизм. Она опирается на рационалистическую и эмпирическую философию, берущую начало в работах Фрэнсиса Бэкона, Джона Локка и Огюста Конта. В ее основе лежит убеждение, что социум можно изучать так же, как и мир природы; что существует метод изучения социума, свободный от ценностных суждений; и что все вещи обладают причинно-следственным характером. Пять главных предпосылок позитивизма обобщены Губой и Линкольн следующим образом:

онтологическая предпосылка о единой, осязаемой реальности «вокруг», которую можно разделить на части, поддающиеся изучению как самостоятельные, то есть целое, — это просто сумма частей; гносеологическая предпосылка о возможности отделения наблюдателя от наблюдаемого, знающего от узнанного; предположение о временной и контекстуальной независимости наблюдений, при этом то, что верно в одно время и в одном месте, при соответствующих обстоятельствах (например, выборка), может оказаться верным и в другое время, и в другом месте; предположение о линейной причинно-следственной связи: нет никаких следствий без причин, и нет причин без следствий; аксиологическая предпосылка о свободе от ценностей, то есть методология, гарантирует, что результаты исследования изначально свободны от влияния какой-либо ценностной системы (предвзятости)².

Так, с онтологической точки зрения позитивисты считают, что существует *одна* реальность и задача исследователя состоит в том, чтобы раскрыть, познать эту реальность. Предполагается, что исследователь и предмет исследования

независимы и не влияют друг на друга³. Позитивисты основывают свои экспериментальные методы на методах естественных и физических наук, полагая, что предметы и люди обладают одинаковыми характеристиками и одинаково реагируют в контролируемых условиях. Таким образом, в рамках позитивистской парадигмы исследователь стремится полностью контролировать условия исследования, управляя внешним воздействием, изменяя или поддерживая его на том же уровне и анализируя довольно ограниченный объем показателей результата. Сознательно или подсознательно такие ученые проводят изыскания, полагая, что существует одна лишь осязаемая реальность. Они считают, что способны понять ее, следуя определенным экспериментальным и статистическим протоколам. С помощью этих процедур они определяют границы проблемы, чтобы сделать ее измеримой и в то же время предотвратить ее фрагментацию. В конечном счете цель ученых — влиять на ситуацию и контролировать ее. Чем больше исследователь далек от данных и «предмета» исследования, тем более «объективным» считается в сборе и анализе данных, и тем более точными, достоверными и надежными будут результаты его исследования. Предполагая, что проблемы, ситуации и обстоятельства повторяются, результаты поддаются обобщению, и впоследствии ученые обращаются к ним, вне зависимости от времени и контекста. Некоторые из этих обобщений известны как законы причинно-следственной связи. Тем не менее наличие многочисленных ограничений, которые вытекают из самой парадигмы, не позволяют позитивистским методам быть открытыми и охватывать все тонкости человеческой жизни. Такие исследования по своей природе не способны проанализировать никакую ситуацию со всех сторон.

ИНТЕРПРЕТАЦИОННАЯ/ КОНСТРУКТИВИСТСКАЯ ПАРАДИГМА

Неудовлетворенность позитивистской парадигмой и знаниями, полученными с помощью количественных методов и статистического анализа, побудила социологов к поиску альтернативных методов исследования и парадигм. Для обозначения интерпретационной/конструктивистской парадигмы ученые используют целый ряд названий. Теш различает двадцать пять отдельных типов качественных методов исследования и оценки, которые тесно связаны с ней⁴. Все они известны под общим названием «натуралистический подход». Он получил развитие в 1970-х и 1980-х годах как ответ на традиционные подходы, которых оказалось недостаточно для понимания сложности образовательных проблем. Согласно Саймонс⁵, альтернативные подходы к исследованиям и анализу в области образования включают холистический анализ⁶, разъяснительный анализ⁷, оценку демократичности⁸, анализ с точки зрения литературной критики⁹, оценку взаимодействия¹⁰, обретение образовательного знания¹¹, квазиправовой анализ¹² и натуралистический анализ¹³.

Вариант названия парадигмы как конструктивистской отражает одну из ее основополагающих гипотез, которая заключается в том, что реальность сконструирована социумом. Эта парадигма возникла на почве феноменологии Эдмунда Гуссерля и исследования Вильгельма Дильтея, посвященного интерпретативному, или герменевтическому пониманию в гуманитарных науках¹⁴. Герменевтика — это теория интерпретации и понимания значения. Историки используют данную концепцию в ходе обсуждения библейских и исторических документов, когда необходимо обозначить понимание того, что автор пытался передать исходя из своего культурного и временного контекста. Исследователи-интерпретаторы используют более широкое значе-

ние этого термина, а именно толкование смысла чего-либо с определенной точки зрения. Губа и Линкольн выделяют следующие основные гипотезы интерпретационной парадигмы:

онтологическое предположение о множественной, сконструированной и целостной природе действительности — реальности существует в виде множества ментальных конструкций; эпистемологическое предположение о взаимодействии и неделимости субъекта и объекта познания; предположение о временной и контекстной зависимости, то есть здесь принимаются во внимание только те рабочие гипотезы и заявления, которые связаны с временем и контекстом; предположение о том, что все сущее находится в состоянии взаимного одновременного формирования, так что невозможно отделить причины и следствия; аксиологическое предположение, что методология обязательно привязана к ценностям, интерактивна, субъективна и основана на мнениях участников¹⁵.

Дополнительные вопросы, связанные с вышеупомянутыми парадигмами, в настоящее время обсуждаются с точки зрения онтологии, эпистемологии и методологии.

ОНТОЛОГИЯ

В основе конструктивистского мировоззрения лежит неабсолютистская онтология. Реальности существуют в виде множества ментальных конструкций, основанных на социальном и практическом опыте; их форма и содержание зависят от их обладателей, некоторые из них могут противоречить друг другу. Это значит, что в процессе обучения восприятие реальности может меняться. Конструктивисты отвергают идею о том, что существует некая объективная реальность, которую можно познать; они утверждают, что цель исследователя состоит в том, чтобы понять множе-

ственные социальные конструкты смысла и знания. При этом в интерпретационной и феноменологической доктрине *verstehen* (нем. «понимать» — примеч. пер.), которая согласуется со многими идеями конструктивистов, подчеркивается важность эмпатии. Концепция *verstehen*, особо выделяемая Дильтеем, означает постичь смысл мира, понять.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

С точки зрения эпистемологии конструктивист играет роль субъекта. Субъект и объект познания совместно рождаются во время научного поиска. При этом исследователь выбирает подходящий для себя интерактивный способ сбора данных. Конструктивистская эпистемология отличается от позитивистской уникальными качествами, которые характерны для нее. Это — цельность, эмпатия и субъектность.

Исследователи-конструктивисты стремятся понять явления и ситуации как единое целое через поиск объединяющей природы конкретных параметров. Такой целостный подход предполагает, что целое следует понимать как сложную систему, которая есть нечто большее, чем просто сумма ее частей. Кроме того, это также предполагает, что для общего понимания изучаемого объекта огромное значение имеет описание и глубокое понимание социальной среды, в которой находится личность, либо политического контекста, если речь идет об организации.

Преимущество качественного описания холистических параметров заключается в том, что оно позволяет уделить больше внимания условиям, взаимоотношениям, комплексности, идиосинкразии и контексту. Дойчер утверждал, что, при всей полноте личного и профессионального опыта, исследователи в основном фокусировались исключительно на частях или фрагментах целого¹⁶.

Нам известно, человеческое поведение редко, если вообще когда-либо, находило прямое влияние или объяснялось изолированной переменной; мы знали, что невозможно, чтобы какой-либо из таких факторов был кумулятивным (независимо от весомости); мы знали, что сложная математика взаимодействия между любым набором переменных для нас непостижима. Фактически, хотя мы знали, что таких переменных не существует, мы определили их как существующие¹⁷.

Провести целостное исследование, отыскать совокупности в заданной ситуации — дело не из легких. Поэтому перед исследователем, который участвует во включенном наблюдении, стоит задача выявить основы жизни участника, подвести итоги и вывести ключевой объединяющий принцип. Понимание и поиск смысла в любой ситуации требует большой открытости, эмпатии и терпения. Конструктивистские и интерпретационные исследования оказываются особенно полезными в тех случаях, когда нужно глубоко понять некоторые специальные группы, конкретные проблемы или уникальные ситуации и когда необходимо выявить и проанализировать сложные случаи. Чем больше исследователь нацелен на получение индивидуализированных результатов, тем более оправдано и уместно использование интерпретационных методов исследования.

МЕТОДОЛОГИЯ

Интерпретационная/конструктивистская парадигма является по своей природе герменевтической и диалектической. Исследователь получает и дорабатывает отдельные конструкты герменевтически, а также сравнивает и противопоставляет их диалектически с целью создания одного или нескольких более крупных конструктов, между которыми существует устойчивый консенсус¹⁸. Разные точки

зрения обеспечивают интерпретации смыслов участниками и исследователем, который считается в исследовании участником-наблюдателем.

В конструктивистской парадигме преобладают качественные методы исследования, такие как интервью, наблюдения, анализ документов и собственно анализ. Они применяются в соответствии с предположением о социальном конструкте реальности, что исследование может проводиться только путем взаимодействия между исследователем и участниками¹⁹.

Методологическим следствием наличия множественных реальностей является то, что вопросы для исследования не могут быть окончательно сформулированы до его начала; скорее, в процессе исследования они будут развиваться и изменяться. В этом проявляется динамичный и развивающийся характер качественных методов. Основной интерес исследователя, который использует такие методы, заключается в описании и понимании этой динамики постановки вопросов и ее всестороннего влияния на участников, которые продуцируют идеи. В реальной жизни, когда условия, ситуации и программы подвержены постоянным изменениям, качественное исследование приходит на смену фиксированному подходу и контролируемому эксперименту своей приспособленностью к динамическим изменениям и реальным отражением данных в таких условиях. Гибкое и динамичное исследование не привязано к какому-то единственному подходу и заранее определенным целям и результатам. Оно сосредоточено на самом процессе и действиях в исследуемый период. Конструктивист стремится понять ситуацию и описать ее, не пытаясь при этом управлять ею, контролировать или устранять ситуационные факторы или какие-либо новые обстоятельства. Холистические, диалектические предположения, возникшие в результате использования качественных методов, позволяют исследователю

понять множественные взаимосвязи между измерениями исследуемого объекта, которые вытекают из полученных данных, без предварительных предположений или предварительного выдвижения гипотезы о линейных или корреляционных отношениях.

КАЧЕСТВЕННЫЕ МЕТОДЫ VS. КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ

Философы науки и методологи уже давно ведут эпистемологические и методологические дискуссии о том, как лучше всего проводить исследования²⁰. Эти дискуссии в основном построены на отстаивании относительной эффективности двух принципиально разных и противоречащих друг другу исследовательских парадигм, которые обсуждались выше: позитивизма, который для *проверки* гипотетических дедуктивных обобщений использует количественные и экспериментальные методы, и интерпретационного/конструктивистского исследования, в арсенале которого имеются качественные и герменевтические подходы для *понимания* индуктивного и целостного человеческого опыта в зависимости от контекста²¹. В основе этой дискуссии лежат разные представления о природе реальности. Тем не менее, на мой взгляд, качественным исследованием занимаются те люди, которым близка идея генерирования множества точек зрения, а не абсолютной истины. Очевидно, что важную роль в способности работать с точками зрения, в отличие от научных фактов и истин, играет терпимость к двусмысленности.

В следующем разделе я остановлюсь на основных вопросах обозначенной дискуссии, таких как субъективность, объективность, свобода от ценностей, привязка к ценностям и ограничения исследовательских статистических структур. Однако сначала я представлю проблему в общих чертах.

По мнению приверженцев конструктивистского подхода, одной из причин отказаться от точных и априорных исследований является их неспособность отобразить реалистичную и целостную картину любой образовательной или социальной ситуации. Традиционный подход к исследованию во многих отношениях ограничен, что делает его неспособным охватить всю сложность проблем. Вместо того чтобы ослабить методологический контроль и позволить реальности разворачиваться естественным образом, на переменные оказывается еще большее воздействие, чтобы искусственно наблюдать за реакцией зависимых переменных.

Еще один аргумент, приводимый конструктивистами в пользу принятия альтернативной парадигмы и методов исследования, заключается в том, что позитивизм не способен иметь дело с тем, что Полани назвал *неявным знанием*, то есть интуицией, опасениями и чувствами, которые трудно выразить словами. Полани различает пропозициональное знание, то есть знание, которое может быть изложено в языковой форме, и *неявное знание*²². Научное исследование ограничивается лишь небольшой частью пропозициональных знаний. Однако большая часть этих знаний и все остальные неявные знания остаются нетронутыми.

Следующей причиной отказа от традиционных методов исследования является их количественный, статистический подход к оценке и непосредственное влияние такой оценки на процесс раздробленности знаний. «Статистика представляет собой редукционистский тип знания и часто рассматривается как ядро позитивистской, эмпирической науки, отстаивающей неделимость объективности и количественной оценки»²³. Кроме того, традиционные методы исследования отождествляются с понятием научного подхода. Однако более пристальный взгляд на использование термина «научный подход» применительно к статистике в социальных науках подтверждает несостоятельность подобных утверждений.

Исследование и научные методы в области естественных наук всегда связаны с открытиями и изобретениями. Тогда как в социальных науках так называемые научные подходы направлены на проверку уже существующих теорий. Отсутствие гибкости априорной структуры и жесткий контроль над исследуемой ситуацией препятствуют любой возможности раскрытия истины, не говоря уже об открытии новых истин.

Можно сказать, что статистика как способ поиска знаний не нацелена на раскрытие или исследование сущности вещей и их полноты, а, наоборот, представляет собой попытку расформировать целое, выявить измеримые составляющие части, а затем, вероятно, как вспомогательный проект, из количественно проанализированных частей собрать большую картину и информационную схему²⁴.

Поэтому статистические методы исследования и оценки ошибочно называть научными, потому что истинная наука стремится открыть истину. Ограничение статистики, связанное с ее ориентацией, исключает такую возможность. Упомянутые в этой книге «научные методы» связаны с методами, ограниченными статистическими моделями.

ОБЪЕКТИВНОСТЬ В НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Объективность — еще один миф, связанный со статистическими схемами. Я полагаю, что истинная наука занята поиском истины и позволяет явлениям разворачиваться естественным образом, не обуславливая и не контролируя ситуацию; истинная наука взаимодействует с явлениями в их естественном виде, как в повседневном общении. Такой подход оказывается неприемлем в рамках современного научного метода исследования, поскольку исследователи считают необходимым устранить любые субъективные чув-

ства по отношению к изучаемым предметам. Научные методы исследования характеризуются отсутствием эмпатии, а это, как отмечает Тернер, создает искусственный барьер между исследователем и участниками:

Эмпатия не имеет ничего общего с наукой в ее нынешнем виде. Там нет контроля, нет управления по щелчку. Это тезис Элиаса Канетти (доктора химических наук), лауреата Нобелевской премии по литературе в 1981 году... Эмпатичный человек не собирает людей, как данные, чтобы упорядочить их в установленной последовательности. Он не рассматривает отдельных индивидов, будто множество докучливых неповторяющихся событий, лишь бы отмахнуться в пользу классификаций и стандартов.

Эмпатия — такой же дар человечеству, как рациональное мышление, и некоторые люди более склонны к ней, чем другие²⁵.

Джон Стюарт Милль определил эмпатию как «способность, с помощью которой один разум понимает другой, отличающийся от него самого, и погружается в чувства этого другого ума»²⁶.

Как правило, учебные планы и образовательные методики подвергаются критике за «холодный», научный язык, который используют педагоги. Эйснер писал:

Поражает хладнокровие и суровость, присущие многим трудам в области учебных программ и образовательных исследований. Склонность к тому, что считается научным языком, привела к эмоционально опустошенной форме выражения; любой намек на поэзию или страсть иссекается на корню... Холодная беспристрастная объективность породила стерильный, механистический язык, лишенный игривости и артистизма, столь необходимых для преподавания и обучения²⁷.

НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ КАК ПРЕДПРИЯТИЕ БЕЗ ЦЕННОСТНОЙ ПРИВЯЗКИ

Еще один аргумент против научного исследования в области образования основан на ошибочном представлении о том, что оно свободно от любых ценностных оттенков, объективно и нейтрально. Раскин утверждает:

Признаем мы это или нет, но колонизация знаний связана с устранением альтернативных мнений и нежеланием воспринимать взаимосвязи между тем, что мы делаем, тем, как мы это делаем, вопросами, которые мы задаем, и видами «доказательств», которые нам нужны. По крайней мере, со времен Второй мировой войны ученые и технологи с удивительной легкостью интегрировались в исследовательские и политические программы властей предрежащих. Ожидалось, что они выведут «факторы», благодаря которым «все срабатывает»²⁸.

Нейтралитет и свобода от ценностей в научных и образовательных исследованиях — это опасное предположение, подпитываемое так называемым научным подходом. Подавление ценностей, принципов и убеждений ради «объективности» наносит серьезный ущерб отдельным людям и человечеству в целом. Оно притупляет чувства и эмоции и воспитывает безответственных индивидов. Знание своих ценностей и убеждений и постоянное их переосмысление, наоборот, помогает людям достигать желаемых целей.

Если занимать позицию нейтралитета в тех жизненных ситуациях, которые затрагивают ценности, то это действительно приведет к пассивности, «вялости», отстранению от своих исследований, учеников, общества и жизни в целом. Самое главное, это наносит серьезный ущерб моральному сознанию человека.

Докторские программы заставляют студентов думать, что самая надежная процедура получения знаний — это

наука и что авторитетное исследование в области образования обязательно должно носить научный характер. Использовать другие методы, добавить метафору, аналогию, сравнение или другие поэтические приемы — значит «рассказывать истории», лишить изложение строгости²⁹.

НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ КАК КОЛОНИЗИРУЮЩЕЕ ЗНАНИЕ

Научно ориентированное исследование не подходит для гуманитарных наук, потому что оно создает и развивает иерархический способ мышления и действия. Постепенно это влияет на политику образовательных учреждений и отношения между учащимися и преподавателями и создает порочную атмосферу контроля и борьбы. Фактически, это путь к колонизации знаний и колонизации менталитетов и личностей.

Начиная с восемнадцатого века самым могущественным партнером колонизации знания было научное знание, формулирование правил из эмпирических наблюдений и математический подход, дающий ограниченное понимание взаимодействия вещей в природе. Я больше связываю научные знания с техническими³⁰.

Научный, количественный подход к исследованиям привел к колонизации знания не только на Западе; благодаря программам развития Организации Объединенных Наций он проник и насаждается также в развивающихся странах. Научный подход универсализировал социальные принципы. Знания, полученные на Западе в совершенно иных социальных, культурных, экономических и политических условиях, были обобщены и переданы развивающимся странам.

Они [западные политики] главным образом заключили, что совокупность знаний в области общественных наук, полученных в университетах Запада, имеет отношение ко всем обществам... Каким же потрясением было признать, что происходящие на Западе социальные процессы, о которых мы знаем, зачастую отсутствуют или подчинены совершенно другим социальным факторам в странах третьего мира³¹.

МЕЖДУ СУБЪЕКТИВНОСТЬЮ И ОБЪЕКТИВНОСТЬЮ

Проблема субъективности и объективности считается одним из ключевых вопросов в методологической и эпистемологической дискуссии. Субъективность часто используется для обозначения своего рода «засоренности» социального и научного исследования³². Быть субъективным – значит быть «предвзятым», позволяя своим ценностям влиять на результаты исследования. Субъективные данные опираются на мнение вместо фактов, интуицию вместо логики, впечатление вместо утверждения.

Традиционным инструментом для снижения субъективности и поддержания объективности исследования считаются количественные методы. Они характеризуются отделенностью исследователя от исследуемых, оперативным и статистическим измерением, воздействием на отдельные переменные и экспериментальным характером. Тем не менее способы измерения в образовательных и психологических тестах и анкетах на самом деле не менее уязвимы перед лицом возможной предвзятости исследователя, чем проведение полевого наблюдения или интервью. «Числа не защищают от предвзятости, они просто маскируют ее. Все статистические данные основаны на чем-то определенном, что измерять и как это делать»³³. Скривен утверждает, что степень тождественности количественных методов и объективности не выше, чем качественных методов и субъектив-

ности. Объективность считается сильной стороной научного метода. Главные инструменты ее достижения — слепой эксперимент и количественная оценка. В ходе их проведения исследователь собирает данные из объективных сообщений, которые, как считается, не зависят от человеческих навыков и восприятия. Однако ни для кого не секрет, что тесты и опросники разрабатываются людьми, а потому подвержены влиянию фактора предвзятости исследователя. На практике неоднократно случалось непреднамеренное смещение или даже сознательная недобросовестность со стороны исследователя в умелом манипулировании статистикой, чтобы доказать гипотезу, в правдивость которой он верит или в которой заинтересован.

Строгость качественных методов связана с качеством наблюдений, которые проводит исследователь. Следовательно, если в статистических исследованиях все внимание сосредоточено на уточнении и доработке инструмента и на максимальной узости его применения, то в качественном основное внимание уделяется совершенствованию навыков исследователя, поскольку именно он является инструментом для сбора информации, а также средством обобщения, классификации и интерпретации данных. Исходные положения качественного исследования подчеркивают важность человеческого контакта и интенсивного вовлечения исследователя в жизнь респондентов.

Ключевые понятия конструктивистской парадигмы и качественной методологии — это диалог и диалектика; следовательно, ученый просто обязан найти способы быть справедливым и объективным, избегая при этом отстраненности и равнодушия. Дистанция не гарантия объективности; это просто гарантия дистанции. Губа и Линкольн предлагают заменить критерий субъективности «беспристрастностью»³⁴. Паттон в свою очередь предлагает концепцию нейтральности: нейтральный исследователь приступает к

исследованию, не имея корыстных целей, какой-либо требующей подтверждения теории и заранее predetermined желаемых результатов³⁵. Напротив, заинтересованность исследователя должна быть продиктована самими принципами конструктивистской парадигмы, в частности ее предположениями о целостности и многоаспектности изучаемой ситуации.

НАТУРАЛИЗМ И РЕШЕНИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

Достоверность качественных исследований всегда ставилась под сомнение, так как, по мнению позитивистов, такие исследования нарушают все критерии «научности», такие как объективность, достоверность, надежность, воспроизводимость и обобщение. Вопросы достоверности и надежности широко обсуждались методологами качественных изысканий³⁶. В нижеследующем разделе я представляю критерии проверки качественных методов исследования, предложенные Губой и Линкольн³⁷. Они осуществили одну из первых попыток обсудить достоверность альтернативных методов.

По словам Губы и Линкольн, главные обвинения, звучащие в адрес качественных методов, — это наивность, небрежность, слабость, субъективность, ненадежность и недостаток строгости³⁸. Кроме того, поднимаются вопросы относительно внутренней и внешней достоверности, надежности и объективности натуралистического подхода в целом. Авторы делят эти проблемы на три категории: наличие границ, ориентированность и строгость. Далее мы более подробно обсудим каждую из категорий. В таблице 3.1. содержится сравнение предпосылок научной и натуралистической парадигм.

Во-первых, «проблема границ связана с задачей установления границ любого исследования в целом»³⁹. В традиционных количественных методах границы определяются до того, как проводящий опыт начинает свою оценку и управление переменными. В исследовании качественной направленности нет никаких ограничений, и вопросы возникают в ходе развития ситуации. Оно не требует никаких априорных ограничений. Границы устанавливаются заказчиком или куратором проводимого оценивания, а также они могут быть продиктованы условиями повторного использования, характерного для всех натуралистических исследований. Губа и Линкольн утверждают, что «формулирование проблем в силлогистическом формате полезно, ввиду того что этот формат предлагает несколько стратегий обозначения границ»⁴⁰.

Во-вторых, по причине открытости качественных исследований полученные данные имеют тенденцию к расширению и расхождению, и это естественно. Тем не менее исследователь должен учитывать такое расхождение и быть готовым к конвергенции как стадии процесса. Проблемы ориентированности возникают потому, что если выходные данные не определены до начала исследования, то они должны быть собраны, проанализированы, классифицированы и интерпретированы уже после факта его проведения. Эта ситуация порождает два подкласса проблем, а именно проблемы конвергенции и дивергенции⁴¹.

Третьей методологической проблемой, которая стоит перед качественным исследованием, является проверка строгости. Проблемы строгости возникают из-за того, что исследователю необходимо убедить других исследователей или аудиторию в подлинности предоставленной им информации и толкований. В основе традиционного научного анализа лежит позитивистская парадигма, лишенный ценностной привязки подход, предположение о единственной

реальности, о возможности ее деления, управления отдельными факторами и обобщения вынесенных суждений. Главная забота научного метода не контекст или процесс исследования, а сама методология. Он опирается на такие критерии строгости, как внутренняя и внешняя обоснованность, надежность и объективность. Научные исследования очень близки с теориями психического развития, и в этом отношении примечательна критика Бронфенбреннера:

Используя современную метафору, мы рискуем оказаться между *молотом* и *наковальней*. Молот — это *строгость*, а наковальня — *релевантность*... увлечение строгостью привело к появлению экспериментов, которые изящно спроектированы, но зачастую ограничены по своему охвату. Эта ограниченность вытекает из того факта, что многие эксперименты затрагивают малознакомые, искусственные и краткосрочные ситуации, требующие необычных условий, которые трудно обобщить для других ситуаций. С этой точки зрения, можно сказать, что большая часть современной психологии развития — это наука о необычном поведении детей в необычных ситуациях с необычными взрослыми за кратчайшие периоды времени⁴².

Традиционная и натуралистическая системы воззрений
[Таблица 3.1]

ТРАДИЦИОННАЯ ДОКТРИНА	НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА
ОНТОЛОГИЯ	
<p>Реализм Существует единая реальность, не зависящая от заинтересованности в ней какого-либо наблюдателя и функционирующая в соответствии с неизменными</p>	<p>Свобода действий Существует множество социально обусловленных действительностей, не подчиняющихся никаким естественным законам. Истина определяется как наиболее несформированная и</p>

естественными законами, многие из которых причинно-следственного характера. Истина определяется как факты, изоморфные реальности.

сложная конструкция(и), относительно которой у квалифицированных критиков существует договоренность.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Дуализм, Объективизм

Наблюдатель может экстериоризировать изученную реальность, оставаясь отделенным от нее и не вовлеченным в нее.

Монизм, Субъективизм

Исследователь и осведомитель взаимосвязаны таким образом, что результаты исследования являются буквальным отражением самого процесса исследования. (Это утверждение стирает грань между онтологией/эпистемологией).

МЕТОДОЛОГИЯ

Интервенционизм

Контекст отделяется от посторонних (искажающих) влияний, чтобы исследование пришло к истине, объясняя природу такой, какая она есть на самом деле, что ведет к возможности предсказывать и контролировать.

Герменевтика

Контекст истолковывается как придающий смысл и порождающий интерес к объекту; методология включает в себя диалектику итерации, анализа, критики, реитерации, повторного анализа и т. д.; что ведет к появлению совместного (комбинированного эмпирического/этического) понимания дела.

Вопрос строгости очень важен в научном исследовании, он обеспечивает его достоверность. Однако конструктивистское исследование опирается не только на строгость, но также на множественные реальности, взаимодействия, согласованность, холизм, ценностный подход и контекстуальную парадигму; в таком исследовании основное внимание уделяется влиянию контекста на текущую проблему (и наоборот). Поэтому главная проблема заключается не в строгости оценки, а в ее подлинности. «Критерии, разработанные на основе традиционных аксиом и вполне соответ-

ствующие традиционным исследованиям, могут быть совершенно неуместными и неподходящими для конструктивистских исследований»⁴³. Беря за основу эти два уровня качественного исследования — два метода и парадигмы, — Линкольн и Губа предлагают две группы натуралистических критериев. Одна из них отвечает на потребность в строгих критериях, которые соответствуют традиционному исследованию, то есть критериям «достоверности». Они призваны решить такие основные проблемы, как *истинность, ценность, пригодность, последовательность и нейтральность*. С конструктивистской же точки зрения, в их решении используются иные термины. Так, внутренняя достоверность, внешняя достоверность, надежность и объективность как критерии научного анализа будут заменены достоверностью, трансферабельностью, надежностью и устойчивостью, используя терминологию натурализма.

БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ

Поскольку конструктивистское исследование связано с ценностями, а множественные реальности и участие представляют для натуралистического исследования главную проблему, «беспристрастность можно определить как сбалансированную точку зрения, которая учитывает все конструкты и ценности, которые их поддерживают»⁴⁴. Достичь беспристрастности можно, если (1) выявить и изложить суть конфликтующих в том или ином аспекте ценностей и воззрений; и (2) согласовать с участниками рекомендации и последующие действия.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПОДЛИННОСТЬ

Если цель исследования состоит в том, чтобы пробудить и объединить сознание, то онтологические критерии помогут определить, в какой степени процессы оценки и обсуждения повышают признание и понимание участниками

скрытых политических, социальных, экономических и образовательных нюансов, влияющих на контекст имеющейся проблемы.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОДЛИННОСТЬ

Образовательные критерии больше связаны с углублением понимания сущности различных толкований, которые коренятся в разных системах ценностей. Это глубокое понимание вопросов добавляет комплексности недавно выработанному взгляду на исследователей и участников исследований как личностей и профессионалов.

КАТАЛИТИЧЕСКАЯ ПОДЛИННОСТЬ

Поскольку в основе конструктивистской парадигмы лежит гуманизация образования, активное вовлечение участников приводит к расширению в ходе исследования их прав и возможностей. Поэтому, в соответствии с каталитическим критерием, исследователь «с самого начала вовлекает все заинтересованные стороны, уважает их вклад, что дает им самим возможность принимать решения при проведении исследования... [и] пытается расширить возможности слабых и предоставить право голоса молчаливым»⁴⁵.

ТАКТИЧЕСКАЯ ПОДЛИННОСТЬ

Этот критерий касается того, насколько исследование расширяет или суживает возможности, и чьи в таком случае. Путем совместного обсуждения участники приобретают определенную практику взаимодействия и понимания разнообразных и противоречивых точек зрения. Таким образом, они больше не являются «субъектами», находящимися под контролем и управлением исследователя или влиятельных групп.

Критическое осмысление существующих парадигм

Теперь, представив читателю позитивистскую и конструктивистскую парадигмы, я хочу выразить свою убежденность в том, что не все западные парадигмы в области общественных наук подходят для создания целостного исламского знания, которое способствовало бы развитию мусульманских обществ. Для этого есть ряд причин:

- Все существующие парадигмы, традиционные и альтернативные, фрагментарны и делят вещи на черное и белое; следовательно, они не могут способствовать достижению целостности.
- Существующие в общественных науках парадигмы рассматривают проблемы только на одном уровне, то есть не учитывают трансцендентность, чтобы иметь дело с «невидимым и будущим».
- Позитивистская парадигма является собой закрытую и фрагментированную систему, которая не предусматривает естественное движение информации.
- Конструктивистская/интерпретационная парадигма хрупка и уязвима перед злоупотреблениями по причине своей открытости и относительности. Действительности, которые она рассматривает, сконструированы и множественны. Абсолютной Реальности, в соответствии с конструктивистской парадигмой, не существует.

Поскольку главной задачей этой книги является рассмотрение эпистемологии, образования и производства знаний в исламском контексте, мне хотелось бы остановиться на позитивизме/интерпретативизме с точки зрения преподавания/обучения. Преподавание и обучение всегда были одними из самых важных концепций в исламе. Слово знание (*'ильм*) много раз встречается в Коране. Согласно этой Священной Книге, обучение и приобретение знаний — это форма поклонения (*'ибадат*). Обучение можно определить как создание новой или пересмотренной интерпретации смысла опыта. Оно влияет на последующее понимание, оценку и действия. То, что мы воспринимаем или не способны воспринимать, а также то, чему учимся или не учимся, напрямую зависит от системы ценностей, интегрированной в нашу личность, мышление, а также систему координат. Наше мировоззрение диктует способы восприятия, толкования и понимания нашего опыта. Понять смысл — значит осмыслить опыт. В процессе использования собственной интерпретации как руководства для принятия решений и совершения действий, осмысление становится обучением. Оно может быть как приятным процессом, так и неприятным, в зависимости от преподаваемого материала и методов, используемых для его преподнесения.

Большинство теорий, появившихся до настоящего времени, возникли на почве исследований, которые проводились в рамках позитивистской или интерпретационной парадигмы. Большинство позитивистских теорий в области образования, социологии и психологии раздроблены, односторонни, бессвязны и бессмысленны. Они основаны на экспериментальных статистических схемах. Таким образом, учащийся либо принимает эти теории обучения такими, какими они есть, и выстраивает свои знания сообразно всем недостаткам этих теорий, либо, в редких случаях, задействует рефлексивный и критический взгляд, анализирует и

модифицирует их, насколько это возможно, либо полностью отвергает.

С другой стороны, хотя теории, созданные в рамках интерпретационной парадигмы, более осмыслены и интегрированы, они все же ограничены с трансцендентальной точки зрения. Интерпретационная/конструктивистская парадигма не в состоянии охватить жизнь во всей ее полноте. Она основана на убеждении, что «реальности не подчиняются никаким естественным законам, а истина определяется как наиболее обоснованная и сложная конструкция, по которой среди квалифицированных критиков существует консенсус»¹. Таким образом, согласно этой точке зрения, реальность маргинализируется и сводится к тому, что видят, чувствуют и воспринимают люди. Не существует «данной» реальности, которую человек стремился бы понять и воплотить. Однако с исламской точки зрения реальность имеет трансцендентное и метафизическое измерение. Множественность, как основной компонент в конструктивизме, — это лишь одно из проявлений высшей истины, которую людям предстоит найти и постичь. Это измерение находится за рамками конструктивистской парадигмы.

Закон — это Реальность, отличная от всего, что кажется реальным, но не является реальностью в полном смысле. Закон — это Абсолют, в сравнении с которым все относительно. Он бесконечен, а все остальное — конечно. Закон — Един и уникален, а проявления — это множественность... Он — Сущность, с которой сопоставляются по форме все вещи².

Следовательно, в Исламе реальность рассматривается и с физической, и с метафизической точек зрения. На физическом уровне она состоит из людей, участвующих в исследовании, но при этом регулируется Божественным Законом и абсолютной истиной. Отличный от этой модели позити-

визм, как уже обсуждалось в предыдущих главах, полон своих недостатков. С точки зрения позитивизма, реальность одномерна и не зависит от интересов наблюдателя. «Реальность существует “вокруг” и управляется неизменными природными законами и механизмами. Знание этих сущностей, законов и механизмов обычно обобщается в виде общих правил, не привязанных ко времени и контексту»³.

Несмотря на существенные различия в подходах, обе парадигмы объединяет то, что реальность в них ограничена физическим уровнем. Для обеих парадигм характерно отрицание Абсолюта, метафизики и священного знания, что делает их неспособными охватить всю сложность исламского взгляда на реальность и его многочисленные физические и метафизические измерения.

Поэтому, как исследователь мусульманского вероисповедания, я почувствовала себя зажатой между строгостью позитивизма и слабостью конструктивизма. Когда парадигма опирается на религию, как, например, исламская парадигма, важное место в ней занимают религиозные законы, которые регулируют жизнь на всех уровнях, в том числе повседневную жизнь. Цель этих законов — удерживать людей на правильном пути (*ас-сират аль-мустахим*).

Целостный взгляд охватывает как объективный мир, который можно описать как абсолютный, постоянный, фиксированный и метафизический, так и субъективный — относительный, временный, гибкий и материальный. Человек, придерживающийся такого взгляда, согласится, что ни позитивизм, ни интерпретационная парадигма ему не подходят. Как педагог и мусульманка, я считаю, что ни одна из существующих парадигм не отвечает требованиям для производства знаний, которые соответствовали бы потребностям исламского общества в целом и мусульманских общин по всему миру. Как я уже упоминала в первой главе, дети мусульман с раннего возраста сталкиваются с религи-

ей и духовностью: любое дело — от рождения до смерти — имеет определенную религиозную окраску и осуществляется в соответствии с шариатом (исламским законом). Таким образом, большая часть нашего опыта основана на исламской парадигме. Ислам — это образ жизни; это не просто пятничный ритуал в мечетях. Наша повседневная деятельность несет отпечаток исламских ценностей, поэтому изучение, осмысление и толкование новых ситуаций осуществляются в рамках исламской системы координат.

Многое из того, что мы изучаем, требует периодического переосмысления, чтобы у нас была возможность продумывать, совершенствовать и укреплять наши давно установленные базовые рамки или создавать новые смысловые схемы. Полагаю, что для ученых и аспирантов более важным усматривается даже не столько создание смысловых схем, сколько размышление над тем, что было изучено, с целью определить его уместность в нынешних обстоятельствах, а также в свете старых и новых парадигм. Все существующие парадигмы, в той или иной степени, характеризуются раздробленностью. Они либо объективны, как позитивизм, либо субъективны, как интерпретационная парадигма. Однако их объединяет одна общая черта — это то, что они «мирские» по своей сути. Иными словами, обе поддерживают такое отношение к жизни, будто она начинается здесь, в этом мире, и здесь же заканчивается; они предполагают, что мы здесь, чтобы жить, наслаждаться и разрушать все Божьи благословения, а затем умереть — и это конец человеческих существ и творений. Следует подчеркнуть, что обсуждение ведется на уровне парадигмы и затрагивает онтологию и эпистемологию, не ограничиваясь только методологией. Недостаток выражается не в конструктивистской методике, а в самой конструктивистской парадигме. Она условна и временна; ее предположения не могут охватить

трансцендентные, метафизические и постоянные принципы невидимого и Грядущего мира.

Такая парадигма определенно не может охватить целостность исламской системы верований, которая опирается на понятия «этот мир» и «загробный мир» (*ад-дунья валь-ахира*) — понятия, которые повторяются в Священной Книге много раз, отражая ключевое значение этой концепции в исламе. Таким образом, исламскому обществу необходимы исламская парадигма и методология, и мусульманские ученые должны стремиться производить знания, которые соответствуют исламской системе верований и основаны на Священной Книге Ислама. Исламская парадигма существует с момента ниспослания Корана, и исламская цивилизация с богатством ее вклада во все отрасли знаний — математику, медицину, космологию, географию, астрономию и другие науки — служит ярким свидетельством успешности этой парадигмы.

Откровение Ислама, как и все величайшие проявления Божественного Логоса, не только породило религию в смысле этического и социального кодекса, но и трансформировало один из сегментов мироздания и умы тех, кто жил в пределах этого сегмента. Это явление, ставшее предметом исламских наук, а также умы людей, исследовавших его, всегда отличались особым духовным «стилем» и преобразовывались под влиянием особого типа благодати (*барака*), исходящей непосредственно из откровения Корана⁴.

Из этого следует, что для исламской науки, исламского знания и исламской цивилизации характерны целостность и святость. Исламская эпистемология зиждется на духовности и благочестии. Что делает исламскую науку уникальной, так это сочетание гуманистического и божественного измерений; материального и священного. Исламская наука еще четырнадцать веков назад предоставила человечеству

научную, гуманистическую и духовную основы для производства и развития знания. Тем не менее западные общества доверили свои знания, жизни и души ограниченному человеческому разуму, который не способен охватить всю сложность космоса и природы человечества. Свидетельством этой ограниченности разума служат все разрушительные процессы, происходящие в природе, в обществе и в самом человеке.

Ученые и интеллектуалы уже на протяжении десятилетий ведут борьбу с проблемами этики и морали в академической сфере. Споры о фактах и ценностях, объективности и субъективности, религии и науке стали проникать в университеты чаще, чем когда-либо. Ученые и философы мечутся от одной крайности к другой, от объективности к субъективности и обратно. Противоречия и замешательство искажают ясность и здравый смысл. И западные, и восточные ученые сбиты с толку и слишком остро реагируют на выдвигаемые сторонами тезисы. Самая последняя и наиболее решительная реакция, которая мне только встречалась, — это «принцип равноправия», который выдвинули ученые Банай и Хак⁵. В своей книге они утверждают, что опровергли все возможные идеи и концепции методов поиска истины. Авторы отвергают все «измы»: позитивизм, релятивизм и мистицизм. Светское и религиозное мировоззрения отвергаются ими как непригодные средства для создания ценностной системы общества:

Два широко используемых источника морали — это религия и секуляризм (традиционные системы). Они оба проблематичны, поскольку ни один из них не подчиняется исключительно обнаруженным фактам. В случае религиозных ценностей, что изначально представляет собой религия? Следует учитывать, что богословие — не универсальная наука, подобно биологии, так как любой идиот может взять лист бумаги и ручку и написать то, что он назовет впослед-

ствии божественным откровением. Если понятие «религия» не универсально, значит, и ценности, вытекающие из «религии», не могут быть универсальными⁶.

Затем Банай и Хак продолжают доказывать несостоятельность секуляризма и его неотъемлемых ценностей. Они отвергают все существующие философские, исторические, социальные, научные и религиозные концепции и создают собственный термин для обозначения давно существующего принципа. «Естественные принципы», или «естественные законы», пришли на смену «принципу равноправия» из-за неправильного, по мнению авторов, использования концепции «естественного закона».

В центре внимания «принципа равноправия» — рациональность, твердая объективность, факты, причины и следствия. Таким образом, мы вернулись к вопросу об одномерности и редукционизме. Оба автора отвергают все «измы» только ради того, чтобы создать собственный «изм». Они утверждают:

Внутренняя способность всегда должна объективно взаимодействовать с внешней реальностью — мирозданием. Наша методология должна полностью соответствовать природе причины и следствия, и, кроме того, быть внутренне согласованной⁷.

Авторы забыли, что мы, как люди, ограничены, и что мы извлекаем смысл исходя из своих собственных повседневных простых и сложных переживаний, и что в процессе постижения окружающего нас мира нам приходится дисциплинировать свой ум и душу. Более того, они забыли о том, что люди многогранны, и, чтобы понять интеллектуальные и духовные переживания, необходимо использовать различные методы исследования. Для понимания одних вещей

мы задействуем ум, для постижения других — сердце и душу.

Поэтому любая методология, используемая мусульманскими учеными, должна быть целостной в полном смысле этого слова. Ислам рассматривает знание во всей его полноте, и Джон Сахадат хорошо проиллюстрировал это в следующих двух аспектах.

Во-первых, оно связано с феноменальным миром и научным методом исследования; во-вторых, оно касается метафеноменального мира (то есть Божественного и Его Откровения человечеству) и исламского метода, основанного на вере и подтверждении, преданности и опыте. Знание является не только «космоантропоцентричным», как и наука, но и «космотеатроцентричным», которое включает в себя три основные системы измерения: космос, Бог и человечество. Это и есть трехмерная основа исламского образования.

По причине своей ограниченности западное образование не способно охватить разнообразие и сложности взаимодействия людей, Бога и космоса. Так, вместо понимания природных явлений в целом, позитивисты и релятивисты разделили их на части и рассматривают каждую по отдельности, полагая, что, собрав эти части вместе, они получат полную картину. Избрав такой подход, ученые пренебрегли взаимосвязями между частями, как будто каждая существует в полной изоляции от других и не взаимодействует с ними.

Ущерб, нанесенный позитивизмом структуре западной цивилизации, невосполним, главным образом, потому, что его корни достигают глубин человеческого сознания. Когда ученый принимает позитивизм как философию и академическую основу для своей интеллектуальной деятельности, это становится его системой убеждений. Она влияет на повседневную деятельность исследователя, а также на его отношения дома и на работе. Всю жизнь и работу этого чело-

века пронизывает жесткий «научный» редукционистский курс. Когда такой ученый берется за изучение какого-либо явления, он применяет то, чему научился на курсе методологии. Он начинает *воздействовать* на явления, *управляя* переменными, *отделяя* явления от окружающей среды, а затем раздробляет сложную систему на куски, чтобы иметь возможность контролировать ее и тщательно изучать. Самое главное, позитивист отделяет себя от изучаемых явлений, чтобы сохранить *объективность*. Как только неопытный ум усваивает эти научные ритуалы, он начинает одинаково относиться ко всему и ко всем. После многих лет такой строгой научной подготовки мы как исследователи можем наглядно увидеть ущерб, нанесенный ею западному уму⁸.

III

ИСЛАМСКОЕ ЗНАНИЕ

Исламское мировоззрение: Единый и множество

Исламское мировоззрение — религиозное, рациональное и философское — всеобъемлюще и ведет к единству.

Конечная цель ислама состоит в том, чтобы открыть Единство Божественного Начала и в свете этого Единства объединить наш разнообразный мир. Духовность в исламе неотъемлема от осознания Единого, Аллаха, и жизни, прожитой в согласии с Его Волей.

Принцип единства (*таухид*) лежит в основе послания Ислама и определяет Исламскую духовность во всех её областях и формах. Духовность — это *таухид* и степень духовности, достигнутой человеком, не что иное как степень его осознания *таухида*¹.

В этой главе я хочу пролить свет на Исламское мировоззрение и помочь читателю увидеть резкий контраст между западной светской и исламской религиозной философией. Философия ислама глубоко уходит корнями в религиозные и теологические учения. Исламская религия, философия и эпистемология сосредоточены на развитии человека. Конечная цель учения и практики ислама состоит в очищении души с помощью морально-этического послания Корана и в оттачивании ума путем рассуждения и размышления о Божественном творении, вселенной и самом себе.

Неужели они не размышляли о самих себе? Аллах создал небеса, землю и то, что между ними, только ради истины и только на определенный срок. Но многие люди не веруют во встречу со своим Господом (Коран, 30: 8).

Ислам предписывает человеку развивать свои внутренние силы, поощряя добро и запрещая зло, потому что люди занимают высокую ступень в иерархии Божественного творения. Цель земной жизни человека — достижение высшей меры совершенства через познание себя, Вселенной и Бога — Который является Высшей Истиной — посредством действий, в основе которых лежит этика и мораль. Люди занимают самое высокое и благородное положение на земле. Когда Бог создал Адама, Он сказал ангелам пасть перед ним ниц, дабы он осознал свое положение и не унижал себя.

Вот твой Господь сказал ангелам: «Я создам человека из глины. Когда же Я придам ему соразмерный облик и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц». Все ангелы без исключения пали ниц (Коран, 38: 71–73).

Здесь важно отметить разницу между исламом, то есть основой, и мусульманами или мусульманскими обществами, которые так или иначе практикуют ислам и действия которых зачастую идут вразрез с сущностью Ислама. Как говорит аль-Фаруки:

Многие авторы в своих трудах путают ислам с мусульманам. Такие авторы считают философскую мысль мусульман, их действия и высказывания, определяющими сам ислам... Претендуя на статус совершенной и первоначальной религии, ислам не может отождествляться с мусульманской историей, он является идеалом, к которому стремятся все мусульмане и по которому о них следует и должно судить. Таким образом, в целях объективности, следует различать му-

сульманскую историю и ислам, который необходимо рассматривать как её суть, критерий и мерило².

С точки зрения ислама совершенство ассоциируется со знанием и действием. В то же время это знания не ради знаний, а правильный путь к пониманию себя, Вселенной и, прежде всего, Бога, к единению с Которым все мы стремимся. Ибн Сина говорил, что человеческая душа постоянно учится тому, как воссоединиться с «деятельным разумом». Коран основан на высшей истине божественного познания, и первые строки, открытые Пророку, гласят:

Читай во имя твоего Господа, Который сотворил все сущее. Он сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь — Самый великодушный. Он научил посредством письменной трости — научил человека тому, чего тот не знал (Коран, 96: 1–5).

Мусульманские ученые и философы раннего ислама верили в Бога, и в поисках правды прилагали все усилия к пониманию Его слов в Священном Тексте. Они были истинными мусульманами, которые подчинились истинному слову Бога и преклонили свои мощные умы и мудрые души перед словом Господним, дабы утолить свою жажду из чистейшего источника знаний.

На протяжении многих лет мусульманские страны страдают от деградации и несогласованности между знаниями и действиями. В них отсутствует гармония, царят непоследовательность и отступничество. И все-таки, несмотря на модернизацию и вестернизацию, эти общества придерживаются своей религии и традиций. Большинство мусульман все равно верят в Бога, Пророка, Священный текст, Судный День и Загробную жизнь. Во многих исламских странах в наши дни существует разделение между политико-экономической и социальной системами. Это противоборство между центром и периферией. Конфликт между госу-

дарством, образованной элитой, финансово обеспеченной властной верхушкой и остальными — обычными людьми.

С одной стороны, образовательная, социальная и экономическая системы в значительной степени основаны на западном светском мировоззрении, что приводит к навязыванию западной модели образования и производства с вытекающим из этого культурным влиянием. С другой стороны, остальная часть социума по-прежнему напоминает раннее мусульманское общество. Ее фундамент составляют община и семья, основанная на традиционном законном браке. Мусульманское общество все так же отличается уважением к пожилым, родителям, учителям. Духовность, благочестие, воздержание, скромность, целомудрие и самопожертвование пока не исчезли полностью.

Образовательная система нынешних мусульманских обществ навязана извне. Особенно это касается высшего образования, которое являет собой полную трансплантацию западной системы, со всеми её материалистическими и светскими чертами, в тело исламских сообществ с их религиозной, духовной, традиционной сущностью. Несоответствие между исламским фундаментом общества и современной западной образовательной системой, возведенной на этом фундаменте, без сомнения, приведёт к разломам и трещинам в таком здании. В конечном счете последует крах, тяжелые последствия которого будут ощущаться долгие годы, прежде чем общество сможет вновь восстановиться.

Так как исламское мировоззрение возвышает единую первозданную природу, то и предпочтение отдается единой идеологии и единой культуре. Только человеческая, а не корпоративная, идеология единения, а не разделения и разобщенности, идеология исконная, а не ориентированная на прибыль, зиждется на человеческих ценностях и способна быть человеческой по своей природе³.

Исламское мировоззрение нельзя назвать исключительно религиозным. Уникальность ислама заключается в его глубокой и смелой вере как в материальный, так и в религиозный мир: мусульмане должны жить, в меру наслаждаясь божественными дарами, но при этом верить в загробный мир и понимать, что эта жизнь — путь к определенной цели, осмысленный и наполненный благодеяниями. Знания и поступки, накапливаемые мусульманами на протяжении жизни, поднимают их на следующую ступень гуманизма и совершенства, приближая их к Богу и тем самым к Вечной жизни.

Суть ислама заключается в соединении двух противоположностей: религиозной, созерцательной, и материальной, практической, мирской жизни. Но при этом западный мыслитель Хабермас, по неизвестным (по крайней мере, для меня) причинам, не может отразить эту комбинацию в своей концептуальной схеме. Он делит типы мировоззрения на западный и восточный и на основе этого разделения строит таблицу (Таблица 5.1). С другой стороны, иудейский и христианский взгляд на мир он называет «активным», используя термин *Vita Activa*, или «аскетическое овладение миром»⁴, тогда как конфуцианское и индуистское мировосприятие он называет «пассивным»: созерцательным, «мистическим бегством от мира», или *Vita Contemplativa*. При этом ислам, одна из крупнейших религий мира, в этом описании Хабермаса полностью отсутствует! Тогда как на самом деле ислам находится на пересечении этих противоположностей и ставит перед своими последователями задачу хранить равновесие между пассивным и активным во имя сбалансированного и гармоничного образа жизни и мышления.

Обладатели исламского мировоззрения призываются к единству мысли и действия для создания синтеза знаний и воплощения исламского мировоззрения, в основе которого лежит принцип *таухида*. На мой взгляд, синтез противопо-

ложностей и противоречий требует диалектического мышления, так как лишь оно позволит достичь единства и *таухида*.

Типы отношения к миру⁶
[Таблица 5.1]

Способы спасения или сохранения мира	Активный аскетизм, или Vita Activa	Пассивный мистицизм, или Vita Contemplativa
Оценка мира в целом	Овладение миром	Бегство от мира (индуизм)
Отвержение мира	Приспособление к миру (конфуцианство)	
Подтверждение мира		

Следующие разделы посвящены (1) исламскому мировоззрению, (2) исламской эпистемологии и (3) теории ценностей и знаний (этическая теория) аль-Газали.

ИСЛАМСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТАУХИДА

Согласно Мутаххари, исламское мировоззрение является религиозным, философским и рациональным. Это мировоззрение *таухида*, или монизма. Оно рассматривает Бога как абсолютную реальность и источник бытия. *Таухид* представляет собой сущность ислама, это акт свидетельства о том, что Бог является Единым, Абсолютным, Предвечным и Трансцендентным Создателем.

Будучи утверждением абсолютного единства Бога, *таухид* также утверждает абсолютное единство истины. Ибо в ис-

ламе Бог и есть истина. Его единство — это единство источников истины. Бог — создатель природы, из которой человек черпает свои знания. Предметом познания являются закономерности природы, созданной Им. Естественно, что Бог знает их, ибо Он — их автор, и естественно, что Он является источником откровений. Бог дает человеку часть Своего знания, а Его знание абсолютно и универсально... Бог совершенен и всеведущ. Ему не свойственно ошибаться. Иначе Он не был бы трансцендентным Богом ислама⁷.

Поскольку *таухид* — это сущность ислама, мы более подробно остановимся на этой концепции, тем более что она проходит красной нитью через всю нашу книгу, подобно тому, как река протекает по долинам и равнинам, оживляя прилегающие земли. В основе данной книги лежит понятие «диалектики *таухида*», оно объединяет и оживляет ее идеи. Данная концепция — во всех ее разнообразных и внешне противоречивых проявлениях — может озадачить некоторых читателей кажущейся парадоксальностью, ведь *таухид* означает единство, тогда как диалектика подразумевает противоположные идеи, конфликт. Однако для меня это просто иной способ понимания идеи «Единого и множества». Как объясняется ниже, диалектика изначально «встроена» в понятие *таухида*. Последнее мусульманские ученые обсуждают на двух уровнях: теоретическом и практическом. С теоретической точки зрения, они рассматривают Бога как Единую и Абсолютную Сущность, Единственный источник истины и знаний. Согласно Ибн Сине, поскольку фактическая бесконечность признана невозможной,

эта цепь [бытия] должна замыкаться существом благочестивым, простым и единым, чьей сутью и есть его собственное существование, и потому оно является самодостаточным и не нуждается в чём-либо ещё для существования. Поскольку его существование независимо и ничем не вы-

звано, а необходимо и вечно по своей природе, то оно отвечает условию быть необходимой причиной существования всей цепи, формирующей вековечный мир существующих зависимых вещей⁸.

Однако с практической точки зрения мусульмане обязаны следовать диалектическому пути *таухида* не только потому, что это основа их веры, но и потому, что он несет единение и гармонию в их жизнь и мысли. Реальность бывает двух типов: абсолютная и относительная, духовная и материальная, относящаяся к этому миру и к иному, постоянная и изменчивая, вечная и временная. Потому мусульмане используют диалектику *таухида*, чтобы объединить эти внешне противоречивые принципы. С точки зрения ислама, они вовсе не являются таковыми. Потому истинные мусульмане не следуют какой-то одной школе или школам мысли. Реальность двойка, ярким примером чему является человек. У него есть тело, сознание и душа. Чтобы полноценно функционировать, он не может пренебрегать одним аспектом ради развития другого. Долг человечества — поддерживать этот баланс, дабы каждая из частей возвышала другие, вместо того чтобы с ними конфликтовать. Соединение двух противоположностей и поддержание баланса между ними — дело не из легких. Жизнь полна иронии и парадоксов, и при этом каждый должен принимать решения, балансируя между внутренними и внешними интересами. «Поскольку божественный порядок является нормой, которая должна осуществляться в реальности, то анализируя то, что есть, никогда не теряй из виду то, что должно быть»⁹.

На первый взгляд это выглядит как очередная версия идеалистической диалектики Гегеля или материалистической диалектики Маркса. В попытке пояснить разницу с исламской точки зрения, Шариф приводит следующую гипотезу: идеализм Гегеля и реализм Маркса не противопо-

ложны по своей природе, а конфликтны и взаимоисключающи¹⁰. В случае Маркса классы разделяют вражда и ненависть.

В движении истории [согласно исламскому мировоззрению] *реальные* личности притягиваются *идеалами* и, воплощая их, вступают с ними в синтез. Это движение диалектично, но полностью отличается от диалектики Гегеля и Маркса. Их тезис и антитезис борются друг с другом. Здесь же они борются не «против» друг друга, а «за»... Согласно данной формуле, диалектика человеческого общества заключается не в классовой или национальной борьбе, а в борьбе против ограничений при реализации целей и идеалов, в том, какие цели и идеалы являются предпочтительными и желанными, а не вызывающими антагонизм¹¹.

Принимая и исповедуя *таухид* как способ восприятия мира, мусульманин учится быть целостной личностью, высшая цель которой заключается в достижении высшего уровня совершенства через стремление к совершенным знаниям и действиям. Согласно аль-Газали, это и есть высшее счастье. *Таухид* и концепция единства спасают человечество от постоянной борьбы идеалов, от раскола социального и внутриличностного, когда мысли, слова и действия человека идут врозь.

Это единство не должно заканчиваться на индивидуе, оно должно распространяться на всех. Общественная жизнь и построение семьи — фундамент исламского социума. Когда отношения в обществе пронизаны диалектикой *таухида* и единства, люди с разными взглядами учатся, пусть не без трудностей, преодолевать разногласия и гармонично жить в обществе. В первую очередь они учатся толерантному отношению и принятию различий. В то же время это не означает подчинение той или иной идеологии.

...Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, в чем вы расходились во мнениях (Коран, 5: 48).

Таухид призывает непредвзято и толерантно относиться к людям с иным мнением, обсуждать различия и стремиться принять те взгляды, которые находятся ближе всего к высшей истине, Божьему слову, или те, которые не противостоят правильному пути. «Это диалектика любви, а не ненависти. Она ведет единицы, массы, классы, нации, цивилизации от низменного к возвышенному, а от возвышенного к еще более высоким достижениям»¹².

Таким образом, диалектика, заложенная в *таухиде*, возвышает человека, поднимает его от материального к духовному через знания и поступки. Знание себя, Вселенной и Бога ведет к пониманию высшей истины и того, что Автор этого творения и есть Высшая Истина. Это заставляет истинных верующих стремиться к совершенству и приходиться к пониманию того, что реальность — это всего лишь способ возвыситься над желаниями и вознестись к истинному свету, подобно тому как подсолнух поворачивается к солнцу или любое другое растение стремится от темноты к свету.

Человек занимает положение между животными и ангелами, и его отличают знания. Благодаря знанию он может либо подняться до уровня ангелов, либо опуститься до уровня животных, позволив злобе и страсти управлять им. Именно потому знания и являются тем, что способствует развитию в человеке духовного элемента и делает возможным понимание идеала¹³.

Таким образом, концепция *таухида* демонстрирует мусульманам потребность в постоянном поиске истины, уравновешивании диалектики реального и идеального, позна-

нии сокрытого и невидимого, дабы понять и самим судить об обоснованности этой истины. *Таухид* — священный принцип свободного мышления, — мышления, основанного на диалоге двух якобы противоположных идей, — он позволяет всем выражать свое мнение. Это выражение мнения должно быть результатом деятельности пытливого и осведомленного ума. Потому свобода выражения и выбора той или иной философии должна быть основана на знаниях и фактах, а не на общественном мнении и искаженном представлении, внедренном средствами массовой информации, контролируемой группой бизнесменов и политиков, которые пытаются направлять весь мир.

Таухид — истинная сущность ислама, и такие качества, как целостность, гармония и единство, — это то, что делает его уникальным, исчерпывающим и всеобъемлющим. Именно эта загадочность делает его легким для понимания обычными людьми и в то же время таким непростым для великих богословов и философов, посвящающих разгадке тайн Корана всю свою жизнь. Эта смесь простоты и сложности, абсолюта и относительности, постоянства и изменчивости, временного и бесконечного, души и тела, зла и добра бросает вызов человечеству и пробуждает желание поиска истины. Соответственно, перед мусульманами стоит непростая задача: с одной стороны, вопреки всем существующим противоречиям верить в Единого Бога, в то, что Он является источником истины, и в то, что Его знания всеобъемлющи; с другой стороны, несмотря на все противоречия и разногласия, жить в единстве и гармонии, постигать идеал и истину и стремиться к этой истине через познание себя и Вселенной, а также через служение обществу и человечеству в целом. Условием достижения мусульманами такого уровня совершенства является принятие исламского мировоззрения—*таухида*.

РАЗВИТИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА

Концепция социального развития в исламе полностью отличается от нынешнего западного представления о развитии. Конечная цель многих западных проектов развития, разработанных для исламских стран, основывается на материальной и экономической выгоде. В исламе такая цель считается лишь начальной стадией на долгом пути общественного прогресса. Материальный рост — лишь ступень к достижению более высокого уровня. Поскольку человек является собой микрокосм, а общество — макрокосм, то и к пониманию этой проблемы лучше подходить, начиная с человека, и лишь потом переходить на общество. Сравнение с теориями психического развития показывает, что почти все они начинаются с конкретных материальных аспектов, а затем переходят к стадиям абстрактного и малоизвестного. Это движение вверх — выражение заложенного во всем сущем желания достигнуть совершенства. Большую часть в теориях развития занимает спиральное движение от физического совершенствования к духовному.

Степени развития имеют непосредственное отношение к образу мысли. Если цель развития начинается и заканчивается на материальном уровне, что присуще импортированным светским моделям, то это свидетельствует об уровне мышления их разработчиков. А также об уровне благочестия тех исламских обществ, которые с гордостью перенимают эти чуждые модели, обезображивающие облик ислама. Развитие диалектики *таухида* — высшая ступень развития в исламе. Без диалектического мышления мусульмане не могут принять вызов целостности. Гармонизировать противоположности и объединить их в одно целое непросто. Но высокие стандарты, улучшение уровня жизни, образования и работы никогда не были легкой задачей. Принцип мышления «либо — либо» хотя и облегчает жизнь, за-

то делает ее однобокой. Конфликты, разногласия и противоречия относятся либо к материальному, либо к духовному и рассматриваются отдельно. Осознавая трудность задачи, ислам предлагает диалектику *таухида* как путь к достижению и воплощению Божественной Воли к совершенству.

СОЗНАНИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА

Сознание — важная часть перехода от физического к духовному. Благодаря сознанию человек продвигается ближе к следующей ступени собственного бытия — своей душе. Именно сознание является тем, что отличает людей от всех остальных существ. Согласно учению Корана, в иерархии бытия люди находятся между ангелами и животными. Ангелы отличаются своим чистым интеллектом и представляют собой духовный мир, к которому люди должны стремиться; животные олицетворяют материальные ценности, к отречению от которых должен стремиться человек на своем пути к возвышенному. Согласно исламу, в наличии разума есть испытание для человека, ибо он позволяет ему делать выбор: подниматься выше или опускаться вниз. Вызов и борьба не ведомы ни ангелам, ни животным: животные следуют своим инстинктам, а ангелы — своему чистому интеллекту и стремлению восхвалять Бога днем и ночью. Но человек принял вызов, который отказалась принять Вселенная.

Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее. Воистину, он является несправедливым и невежественным (Коран, 33: 72).

Поэтому идея развития в исламе преследует совершенно другую цель и находится в совершенно другом измерении. Любое развитие в исламском обществе должно быть

направлено на формирование целостного человека, чьи душа, разум и тело составляют нечто единое. Люди — это фундамент и одновременно «кирпичики» любого общества. Если этот фундамент заложен неверно, то и постройка, возведённая на нем, обрушится. Разум — это то, что объединяет тело и душу. Именно поэтому мышление и рассуждение занимают такое высокое положение в исламской философии. С помощью размышления и рассуждений над созданием Вселенной человек возвышается от конкретного к абстрактному, от временного к вечному, от относительного к абсолютному, от материального к духовному, от настоящего — «сейчас» — до идеального — что «должно быть». Потому путь человеческого развития, согласно Корану, лежит через знания.

Ислам обращает максимальное внимание на совершенствование способности мыслить. Неравенство между людьми с исламской точки зрения если и оправдано, то только тем, что разные люди обладают разной степенью знаний. Следует отметить, что после слова «Аллах» слово «знание» занимает в Коране второе место по частоте употребления¹⁴.

В своей энциклопедической работе «*Мукаддима*» мусульманский ученый четырнадцатого века Ибн Халдун описывает последствия чрезмерного материального развития и его пагубное влияние на человеческое сознание и цивилизацию. В основе его теории восхождения и падения цивилизаций лежит представление о человеческой природе, пребывающей в постоянном конфликте из-за борьбы человеческого и животного начала. Дауди резюмирует подход Ибн Халдуна следующим образом:

С одной стороны, человеческая предрасположенность к мышлению и рассуждению позволяет ему строить и постоянно улучшать цивилизацию.

С другой стороны, Ибн Халдун считает доминирование в человеческом поведении его животной природы препятстви-

ем к самым фундаментальным основам человеческой цивилизации и в то же время деструктивным фактором для развития этих самых основ. Потому для автора «Мукаддимы» само возвышение арабо-мусульманской цивилизации стало возможным благодаря некоторым условиям, наличествующим у ранних ее основателей — бедуинов. Ибн Халдун описывает их как людей, чьи жизненные запросы не заходят дальше базовых потребностей. Их характер остался свободен от извращенных привычек. Эти люди быстро усваивают религиозные истины и наставления. Среди них силен дух сотрудничества, потому что в них преобладает чувство *аль-асабия* (коллективизм)¹⁵.

Таким образом, согласно Ибн Халдуну, чрезмерное материальное развитие приводит к неизбежному разложению и распаду общества и личности. Ислам настаивает на умеренности в материальном, т.е. удовлетворении базовых потребностей ради возможности продолжать движение к восхождению на более высокий уровень. Разложение большинства исламских стран и мусульман отчасти связано с программами по модернизации исламского общества. Из основных признаков этих программ выделяются экономическое развитие и материальный рост. Поэтому идеи Ибн Халдуна, сформулированные им в четырнадцатом веке, актуальны как никогда:

В такого рода культуре типичный обыватель стал глубоко материалистичным и чрезмерно ориентированным на роскошь. Его мышление и ход рассуждений [являющиеся, согласно Ибн Халдуну, чертами только человеческими] обусловлены лишь его стремлением к удовлетворению своей материальной [звериной] жадности. С распространением этих тенденций во всех классах и категориях населения неминуемо усиление индивидуализма и эгоизма. И это наносит серьезный ущерб солидарности в обществе и цивилизации¹⁶.

Между мирским, ориентированным на материализм, мировоззрением и исламским религиозным взглядом на мир существует резкий контраст. Согласно Исламу, жизнь не заканчивается в этом мире. В то время как физическое тело уходит в небытие, душа продолжает свой путь в мир иной, туда, где действия и знания человека подвергаются оценке и суду. Жизнь — это осмысленное путешествие, главной целью которого является воссоединение с Божественным знанием. Значит, главная цель — постижение сути бытия через познание себя, что ведет к постижению сущности Божественного знания, которое является Высшей Истиной. Но чтобы достичь этой цели, человек должен сначала постичь свою собственную сущность.

САМОСОЗНАНИЕ

С точки зрения Ислама идеал тождествен осознанию души, которая находится внутри каждого человека. Осознание того, что в жизни есть нечто большее, чем удовлетворение базовых потребностей, мотивирует человека стремиться к достижению высшей цели. Когда центром бытия становится духовность, а материальное уходит на периферию, человек постепенно и диалектически эволюционирует, отдаляется от неоднозначности этого мира, приближаясь к Божественному Началу. Во всех религиях самосознание ассоциируется с познанием души. Но душа — мистический феномен и потому не раскрывает свои секреты, даже для древней мудрости.

Путь к Единому начинается с внутреннего «я». Если преобразование личности не описывать как путешествие от несовершенства к совершенству, от забвения к памятованию и осознанности, то его еще можно описать как путь от раздробленности к единству. Личность сама по себе является отдельной реальностью со множеством характеристик и

измерений. Единство лежит в области Божественного/человеческого духа, тогда как множественность относится к телу со всеми его частями и функциями.

Здесь можно провести «геометрическую» аналогию с центром окружности: чем больше субъект стремится к своему центру, или источнику, к духу, тем целостнее он становится. Но чем больше он тяготеет к окружности – к телесному и мирскому, тем более становится разрозненным. Таким образом, «совершенство», или полное «памятование», соответствует «осознанию», или центру. Окружность больше не притягивает человека, чтобы сделать его разрозненным, а наоборот, представляет собой его активную и осознанную манифестацию внутри границ его усовершенствованной природы¹⁷.

Очищение души — еще один вызов для мусульман, который обращает их к внутренней сущности и ведет к новым открытиям тайн бытия. Суфий Джалаладин Руми говорит:

Пророк связал знание Бога со знанием души, тем самым сделав второе зависящим от первого, когда сказал: «Кто знает свою душу, знает своего Господа». Это говорит о том, что ни одно творение не способно постичь душу со всеми ее свойствами или саму суть вещей более, чем оно способно постичь сущность Бога.

Понимание себя, знание души и совершенство связаны между собой и ведут к осознанию Единства Божественного Начала. В процессе совершенствования душа разрывается между земным и небесным. Чем больше душа сопротивляется искушениям, тем дальше она продвигается по пути очищения и совершенства.

Исламская парадигма

Исламская парадигма необходима для исламских университетов и формирования исламских знаний. Это должна быть холистическая, исчерпывающая и целостная парадигма, способная вместить всю полноту исламской мысли. С точки зрения образования, исламское мировоззрение можно разделить на следующие компоненты, отражающие уникальность и полноту исламской школы мысли и продуцирующие исламские знания.

Исламская парадигма включает в себя (1) исламскую духовную психологию; (2) эпистемологию; (3) онтологию; (4) эсхатологию; (5) социологию и (6) методологию. Все эти компоненты связаны между собой общим для них принципом *таухида*. Исламскую парадигму можно определить как всеобъемлющую и интегрированную. С одной стороны, она божественная, духовная, религиозная, вечная, постоянная, абсолютная и идеальная. С другой — человеческая, материальная, рациональная, временная, изменчивая и относительная. Эти две противоположности связаны между собой диалектикой *таухида*.

Основные принципы исламской парадигмы подробно описаны в следующих разделах.

ИСЛАМСКАЯ ДУХОВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ: ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

Прочная холистическая система возможна только при условии, что она построена на психологии человека. Исламская школа мысли считает людей заместителями Бога на земле, имеющими потенциал превзойти ангелов.

Ислам рассматривает человечество как наместника Бога на земле, таким образом отводя ему, пребывающему в горизонтальном измерении, свое место в вертикальном. Одаренные интеллектом в истинном смысле этого слова, люди, единственные из всех существ, способны понять реальность, проявлением которой они являются, и в свете этого понимания возвыситься над своей мирской зависимой сущностью.

Наделенный речью, человек единственный стоит перед Богом как достойный собеседник. Бог говорит со своим созданием через Откровение и вдохновение, человек, в свою очередь, говорит с Богом через молитву и осознанность, которая является молчаливой формой коммуникации; говорит от себя и от имени всех бессловесных созданий, окружающих его. Потенциально, если не действительно, он стоит выше ангелов, ибо его природа отражает целостность и не может быть удовлетворена ничем кроме целого¹.

В силу отведенного человеку в исламе положения, любое исламское образование должно сначала признать и развить целостного человека. Оно должно признать мусульманского учащегося целостной личностью, которая обладает телом, разумом и душой, и воспитать в этой личности различные качества, необходимые для понимания целостности жизни и, как следствие, единства Божественного Начала.

ИСЛАМСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: ЕДИНСТВО ЗНАНИЯ

Второй принцип исламской парадигмы касается единства знания. Целостность и самопознание приводят к пониманию единства божественного знания. Всеобъемлющее образование через наблюдение и размышление о природе должно вести к пониманию единства божественного творения. Всеобъемлющее образование включает в себя духовное

и физическое и объединяет эти два аспекта. Духовное никогда не противопоставляется материальному.

Скорее, оно всегда пользуется формой, которую интернализирует. Кроме того, духовное нельзя сводить к эзотерическому как противоположности экзотерического. Хотя духовное ближе к эзотерическому измерению ислама (*аль-батин*), нежели к другим аспектам этой религии, оно пронизывает и экзотерические деяния, и Божественный Закон, а также теологию, философию, искусства и науки, созданные исламом и его цивилизацией. Но его участие в экзотерическом — это всегда путь от внешнего измерения к внутреннему².

Поэтому холистическая программа обучения должна строиться на принципах Корана и включать в себя физические, научные, религиозные и духовные познания. Теории познания Ибн Сины и аль-Газали основаны на коранических принципах. Анализ классификации знаний Ибн Сины покажет отражение в ней учения Корана и акцент на взаимодействии религии и этого мира (*ад-дин ва-д-дунья*). В классификацию знаний Ибн Сины, которая отражает его теорию познания, включены концепции Вечного и временного, мирского и Потустороннего. Оба ученых делят знания на временные и вечные, но считают вечные знания целью, к которой должны стремиться мусульмане. Таблица 6.1 демонстрирует классификацию знаний согласно взглядам Ибн Сины.

Ибн Сина определяет цель *теоретической философии* как совершенствование души с помощью знаний, в то время как цель *практической философии* определяется им не только как совершенствование души через познание, но и как действия в соответствии с этими знаниями. Потому целью теоретической философии является *истина*, а практической — *добродетель*.

Ибн Сина делит теоретическую философию на три типа наук по степени их приближенности к материи и движению или независимости от них:

1. Естественные науки, которые он назвал низшими;
2. Математические науки, которые он определил как средние;
3. Теологические или метафизические науки, которые он назвал высшими за их абстрактность и отдалённость от материи.

Практическую философию он тоже делит на три ветви знаний:

1. Этические и моральные (*ахлак*), которые занимаются человеческим поведением и его чистотой.
2. Управление домом (*'ильм тадбир аль-манзиль*) или прагматизм мужчины как члена семьи занимается отношением мужчины с женой, детьми, слугами, а также описывает управление благосостоянием и доходом семьи.
3. Управление государством (*'ильм тадбир аль-мадина*) или прагматизм человека как члена общества занимается политикой города, государства, межгосударственными отношениями.

Классические мусульманские философы отличались широкими познаниями в разных дисциплинах и в то же время умением интегрировать это разнообразие и понимание единства божественного знания. Именно духовность и диалектическая концепция *таухида* создает целостность и единство личности и знаний.

Классификация знаний по Ибн Сине
[Таблица 6.1]

ЗНАНИЯ

Временные	Вечные (мудрость)	
	Как цель	Как средство (логика)
	Теоретические	Практические
	<p>Естественные науки ('ильм ат-табийя);</p> <p>Математические науки ('ильм рийада);</p> <p>Теология или метафизика ('ильм илляхи);</p> <p>Абсолютная наука ('ильм кулли)</p>	<p>Наука о нравственности (ахлак)</p> <p>- Управление домом (тадбир аль-манзиль);</p> <p>- Управление государством (тадбир аль-мадина);</p> <p>- Шариат ('ильм ан-Наби)</p>

ИСЛАМСКАЯ ОНТОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА: ЕДИНСТВО КОСМОСА И ЕСТЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА

Третий принцип исламской парадигмы заключается в осознании единства природы, физической Вселенной и метафизического измерения. Размышление о космосе и естественном порядке освещает духовные грани отношений между человеком и миром вокруг него. Коран предлагает людям задуматься над знаками в природе и в них самих и подчеркивает единство этих взаимосвязанных сфер. В плане духовного развития, внимание уделяется внутренним знакам.

Поэтому исламская духовность основывается не только на чтении записанного Корана (*аль-Куран ат-тадвини*), но и на расшифровке текста космического Корана (*аль-Куран ат-таквини*), дополняющего его. Следовательно, природа в исламской духовности не враг, а друг идущих духовным путем, помощник тем, кто обладает духовным зрением во время странствия через различные ее формы к миру Духа, который дает начало человеку и Космосу⁴.

Концепция природы занимает достойное место в общем контексте исламской космологии, которая служит мостом, соединяющим чистую метафизику с науками, занимающимися физическим миром. Таким образом, изучение природы может открыть те или иные аспекты Священной Мудрости, но только в случае если оно не отделяет мир от Божественного Начала. Потому исламская холистическая программа образования, построенная на такой концепции природы, может посеять в сознании ученика семена целостности и единства с Божественным Началом. Обнаружение связи между тайнами душ, единством Божественного Знания и знаками космического порядка сближает учеников с концепцией *таухида* и приводит к пониманию Божественной Мудрости и значимости жизни и смерти. Необхо-

димом развивать понимание связи между микрокосмом и макрокосмом как одного из важнейших принципов исламской парадигмы.

Мы покажем им Наши знамения по свету и в них самих, пока им не станет ясно, что это есть истина (Коран, 41: 53).

ИСЛАМСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ: ЕДИНСТВО ЖИЗНИ

Четвертым принципом исламской парадигмы является осознание конца пути. Тема Загробной жизни может рассматриваться в исламской эпистемологии как религиозная, но в связи с ее важностью будет рассмотрена здесь. Загробный мир — одна из основных тем Корана. Концепция Загробной жизни важна для исламского холистического образования, потому что она углубляет духовность учеников, направляя их внимание на Вечную жизнь. Кроме того, представляя одновременно темы Вечной жизни и видя окружающую реальность, учащиеся получают возможность понять значимость этого и Потустороннего мира, что способствует развитию в них диалектического мышления и сохранению баланса между этими противоположными идеями. Загробная жизнь всегда рассматривается в Коране в связи с земной:

С точки зрения лингвистики Корана, невозможно говорить об одном [мире] без упоминания другого в силу того, что каждый термин, относящийся к одному, может быть отнесен и к другому. «Аль-уля» и «аль-ахира» (первое и последнее), «ад-дунья» и «аль-ахира» (ближнее и дальнее/последнее) — ни одно из этих слов не имеет собственного значения, не относящегося к другому. Потому они и встречаются в Коране одинаково часто, например, «дунья» и «ахира» — 115 раз⁵.

Мусульманам постоянно напоминают о Загробной жизни для того, чтобы они не теряли из виду главное в своей жизни в этом мире. Отрицать Будущую жизнь — значит пренебрегать божественной мудростью в творении: «Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас ради забавы и что вы не будете возвращены к Нам?» (Коран, 23: 115).

Тема Загробной жизни дает мусульманам представление о конечном пункте назначения их жизненного пути. Она придает полноту видению пути к совершенству и поисков единства. Загробная жизнь также придает действиям мусульман духовность на протяжении всей жизни, если они следуют слову Божию. Но в первую очередь понимание разницы между этим и Загробным миром развивает в учениках диалектическое мышление *таухида*, направляя их мысли и души к равновесию и удовлетворенности. «В исламе человек достигает совершенства через достижение мира с Богом, что означает, что его воля полностью интегрирована в Божественную волю»⁶.

ИСЛАМСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ: ЕДИНСТВО В ОБЩЕСТВЕ

Пятый принцип исламской парадигмы связан с общиной и обществом в целом. В исламе придается особое значение развитию человека не только потому, что оно ведет к совершенствованию личности, но и потому, что оно имеет прямое отношение к совершенствованию общества для совместного воплощения Божественной Воли.

Ислам признает важность коллективного действия для выполнения любой задачи. Религия учит не только духовности и очищению души, но и представляет собой социальную систему, законы которой изложены в Священном тексте. Целостность проявляет себя в учении Корана. Сокровенные отношения между человеком и обществом — это еще один уровень целостности в исламе: такой холистический подход рассматривает влияние общества на человека, и наоборот.

ИСЛАМСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ТАУХИДА: АБСОЛЮТНОЕ ЕДИНСТВО

Шестой принцип этой парадигмы — это содействие распространению концепции *таухида*. Согласно исламской философии, принцип единства пронизывает все сущее. Он проявляется в метафизике Загробной жизни и Судного дня, во внешнем мире космоса и природы и во внутреннем мире разума и души. В основе этого вселенского порядка лежит единство, все пронизывающее и вечное. У всего есть цель, которая заключается в осознании сущности Божественной природы, которое готовит душу к принятию Божественной Истины. Чтобы понять и открыть сущность человеческого бытия, ислам направляет своих последователей по пути осознания смысла жизни. *Таухид* — это путь к открытию божественного единства. Это — сущность и дух ислама. С помощью диалектики *таухида* мусульмане принимают противоречия в человеке, природе и Вселенной вокруг них. Именно концепция *таухида* помогает балансировать среди многообразия и противоречий. *Таухид* придает исламу духовность, напоминая его последователям об истинной цели их жизни.

Во вступлении к своему труду «Исламская духовность» ан-Наср говорит:

Дух проявляет себя в каждой религии, где до сих пор слышно эхо Божественного мира, но в каждой религии он проявляется по-разному. В исламе дух дышит сквозь все, что открывает Единого и ведет к Нему, ибо конечная цель ислама — в открытии Единства Божественного Начала и интегрировании нашего многообразного мира в свете этого единства. Духовность в исламе неотделима от осознания Аллаха и жизни в соответствии с Его Волей⁷.

Поэтому построение холистического образования на основе концепции *таухида* и ее использование как метода ис-

следования развивает в учащих диалектическое мышление. С образовательной точки зрения, такой метод исследования способствует обострению у учащихся критического мышления.

Таким образом, получение знаний, размышление, анализ и рефлексия являются лишь одной из сторон человеческого развития. Полученные знания должны быть направлены на нечто большее, что будет служить человечеству. Потому действия — это другая сторона исламской школы мысли; рассуждения и действия — это два взаимосвязанных принципа в исламе. И знания, и действия необходимо использовать для достижения истинной цели — совершенствования человека, — что ведет к осознанию Божественного принципа единства. Этика и мораль являются собой путь от получения знаний к действию. Этическая теория аль-Газали подробно описывает моральные аспекты познания и деяний⁸.

Если кратко, то исламская парадигма является всеобъемлющей, развивающей, целенаправленной и единой. Она основана на коранической школе мысли и черпает свои принципы из Священного Текста. Все принципы исламской парадигмы приводят к осознанию Божественного Единства. Духовная психология объединяет тело, разум и душу в единое целое. В силу своего холистического свойства, исламская эпистемология описывает материальные, научные, а также религиозные и духовные аспекты знаний. Кроме того, исламская онтология и метафизика говорят о единстве космоса и природного порядка. Исламская парадигма рассматривает природу и вселенские законы не только с религиозной, но и с научной точки зрения. К тому же исламская эсхатология связана как с Вечной жизнью, так и с концепцией «здесь и сейчас». Это побуждает учащихся думать об обоих мирах, при этом напоминая о том, что земная жизнь является переходом к жизни Вечной. Исламская

социология имеет дело как с социальными, так и общинными проблемами и гласит: участие в общественной жизни и ее улучшение является долгом каждого индивида. Помимо этого, каждый ответствен за сохранение единства в обществе.

И наконец, исламская методология *таухида* помогает учащимся–мусульманам понять противоречивые вопросы, связанные с жизнью и образованием. К тому же она прививает им диалектическое и критическое мышление, которые считаются высшей ступенью развития зрелого человека. Поэтому исламская холистическая система должна способствовать достижению этих целей.

Исламская эпистемология: путь к знаниям

В этой главе исламская эпистемология представлена с образовательной точки зрения, а не с философской или теологической. Цель этого заключается в том, чтобы сделать ее доступной для мусульманских студентов и ученых всех университетских факультетов. Я акцентирую внимание на структуре исламской эпистемологии, ее актуальности для учащихся и на том, как с исламской точки зрения им понимать знания, предлагаемые им на Западе. Кроме того, я хотела подчеркнуть целостность исламской эпистемологии, а также единство знаний и личности в исламе. И наконец, надеюсь, что мусульманские студенты и ученые в западных университетах смогут выработать собственную систему понимания, анализа и интерпретации получаемых ими знаний с точки зрения ислама. Если же они желают знать больше о философских основах исламской эпистемологии, то могут обратиться к оригиналам или переводам источников по исламской эпистемологии и философии.

Спустить эпистемологию с ее башни из слоновой кости в классы — задача не из простых. Однако я попыталась не упростить эту концепцию, а открыть и показать ее практическую сторону. Как преподаватель, я всегда пытаюсь найти практическую сторону любой теории и способ ее применения в жизни. Главное, что меня беспокоит касательно мусульманских студентов западных университетов, — это то, что они полностью отделены от исламского знания на уровне высшего образования.

Тем не менее необходимо отметить, что мусульманские ученые и студенты-выпускники западных университетов находятся в уникально благоприятном положении, чтобы производить и развивать исламские знания и науку. Они обладают лучшими исследовательскими лабораториями и неограниченным доступом к информации. Университеты Европы и Северной Америки имеют в своем распоряжении новейшие данные и передовые коммуникационные технологии, которые являются основой любого исследования. В библиотеках есть миллионы книг на различных языках и на любые темы. Мусульманские студенты на Западе имеют возможность обратиться к арабским книгам, доступ к которым был бы для них закрыт, учись они на Ближнем Востоке. В нашем понимании наш долг — сделать эти книги доступными для студентов всех дисциплин и специализаций, а не только тех, кто изучает ислам. Следует подчеркнуть целостность и даже сакральность знаний и личности, фокусируясь на важности сохранения цельности нашей интеллектуальной и духовной идентичности. Именно эта целостность и прочный фундамент в виде Священной книги обеспечивают уникальность ислама вот уже четырнадцать веков. В этом контексте в данной главе мы представляем теорию знаний аль-Газали как модель исламской эпистемологии.

ТЕОРИЯ ЗНАНИЙ АЛЬ-ГАЗАЛИ

Теория знаний аль-Газали происходит из философии Ибн Сины и аль-Фараби. Но надо отметить, что истинный источник любой исламской эпистемологии — это священная книга. *Таухид* — единство Единственного — это суть исламской эпистемологии, ибо в нем заключается сущность самого ислама. К настоящему моменту мы выяснили, что исламская эпистемология является как религиозной и по-

тусторонней, так и материальной и мирской. Она делится на теоретические и практические знания, но ведет в одном направлении, воплощая собой целостность человеческой жизни и космоса и отношения между ними. Эта простая и в то же время сложная концепция описана в Коране как «*ад-дунья валь-ахира*» (этот мир и потусторонний мир). Исламская теория знаний включает в себя духовные и религиозные аспекты, имеющие отношение к Богу, душе, сокровенному миру, ангелам (знания о сокровенном, или *'ильм аль-мукашафа*), а также касается других вопросов как метафизических, так и материальных или мирских (*'ильм аль-му'амала*). Западная светская эпистемология не может и не хочет мириться с подобной цельностью и всеохватностью. С точки зрения западного позитивизма, сочетание такой целостности, сложности и амбивалентности хаотично и сомнительно. Эти темы мы подробно обсуждали в третьей главе, при рассмотрении парадигм.

Аль-Газали, как классический теолог X века, философ и преподаватель [медресе—(примеч. пер.)] Низамия в Багдаде, обладал чертами, необходимыми для разработки сбалансированной теории знаний. Кроме того, после Ибн Мискавейха аль-Газали был первым мусульманином, предложившим и разработавшим теорию нравственности и этики и использовал ее как путь от знаний к действиям. Тибави считает теорию знаний аль-Газали самой полной и систематизированной в классической арабской литературе¹.

В «*Книге знаний*» аль-Газали объясняет, что знания, ведущие нас, людей, к благополучному исходу в Вечной жизни, — это единственные похвальные знания. Затем он делит знания на религиозные (*'улюм аш-шари'а*) и рациональные (*'улум 'аклийа*). К последним он относит исключительно знания, полученные с помощью человеческого интеллекта, тогда как к первым — знания, полученные от пророков. В «*Ихйа 'улум ад-дин*» («Возрождение религиоз-

ных наук») аль-Газали говорит о том, что, несмотря на значимость и религиозных, и рациональных знаний для достижения чистоты разума и души, главной задачей знания всё же является очищение души. Важным аспектом теории знаний аль-Газали является его теория нравственности, которую он отнес к религиозным наукам; она обсуждалась во второй главе.

Исламская эпистемология воплощает целостность и святость, поскольку она рассматривает религиозное и материальное как единое целое. Святость исламской эпистемологии объясняется религиозной составляющей, особенно это касается теории нравственности, содержащей в себе все нравственные принципы, превращающие любые знания в нечто священное. Аль-Газали подчеркивает, что критерий оценки любых знаний — это их польза в том, чтобы привести человека к такому нравственному состоянию, которое наиболее благоприятно для достижения высшего счастья. Потому этика представляет собой связующее звено между знаниями и действиями, между философией и практикой. Знания, оторванные от этики, могут быть опасными. К примеру, эксперименты в области геной инженерии могут иметь страшные последствия, если не будут ограничены этическими рамками.

ХОЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЗНАНИЯ

Исламская эпистемология уходит глубоко корнями в религию и духовность. Потому любые попытки представить исламскому обществу теорию знаний без учета религиозной и духовной стороны, наряду с научной, материальной и рациональной, будут односторонними и не удовлетворят мусульманских студентов. Ислам не просто религия, а еще и полноценный образ жизни. С точки зрения ислама, человек обладает телом, разумом и душой.

Исламская эпистемология это учитывает и, соответственно, строит свои теории в соответствии с этим. Эпистемология, опирающаяся только на тело и разум, черпающая свой опыт только из чувственных ощущений, не подходит мусульманам, потому что она не рассматривает важную часть их бытия и не учит их, как с ней справляться. Идеалистическая эпистемология им тоже не годится, поскольку рассматривает только душу и внутренний мир и пренебрегает разумом, интеллектом, телом и материальной стороной жизни. Поэтому для мусульманского мира целесообразна не чисто материальная и не чисто идеалистическая эпистемология.

Исламская эпистемология необходима для удовлетворения религиозного и материального компонентов жизни. Такая эпистемология должна опираться на религию, философию, науку и технологии. Она должна быть всеобъемлющей и холистической, иметь дело как со знаниями, так и со знающим. Эта эпистемология должна учитывать существование *реального мира*, в котором мы живем, и идеального, к которому стремимся. Мутаххари утверждает, что реальность, воспринимаемая органами чувств, — это феномен, неотделимый от следующих пяти свойств: ограничение, перемены, зависимость, нужда и относительность². Все эти свойства присущи реальному относительному миру, в котором мы живем, Вселенной и людям вокруг нас. Таким образом, исламская эпистемология учитывает ограничения, изменчивость и относительность реального мира только как одну сторону теории знаний.

Согласно исламу, помимо реального мира, в котором мы живем, есть идеальный, или «невидимый мир», к которому мы стремимся. Вера в сокровенное — это основа исламской веры. Бог, Его ангелы, Судный день и Загробная жизнь — все это категории «невидимые». Долг мусульман верить в них не слепо, а с помощью поисков и размышлений о бо-

жественном творении, будучи направляемыми Священным Текстом. Это распространённая методология: от конкретного идти к абстрактному, от известного — к неизвестному. Коран неоднократно говорит о сокровенном: «Которые веруют в сокровенное...» (2: 3); «У Него ключи к сокровенному, и знает о них только Он» (6: 59). Сокровенный мир призывает мусульман двигаться от конкретного к абстрактному. Некоторыми психологами это движение определяется как высшая степень зрелости. Задача людей, с точки зрения ислама, заключается в том, чтобы попытаться достичь данного идеала через познание себя, Вселенной, Бога и с помощью хороших поступков, то есть на практике применить эти знания, опираясь на мораль.

Ибн Сина (Авиценна), мусульманский философ десятого века, в своей теории знаний «различает “потенциальный интеллект” человека и “активный интеллект” находящийся вне человека, под влиянием и руководством которого человек развивается»³. Так что потенциальный интеллект человека пытается понять, анализировать и рационализировать, тогда как Бог проливает свет своих знаний на человека, чтобы помочь ему понять и найти ответы на его вопросы.

Поэтому Ибн Сина утверждает, что задача нашего разума учитывать и размышлять о подробностях чувственного опыта. Эта деятельность готовит нас к тому, чтобы актом прямой интуиции принять Вселенскую сущность от активного интеллекта. В таком случае восприятие вселенской формы — это уникальное движение интеллектуальной души, которое не сводится к восприятию частных, совокупно или отдельно, но обнаруживает общее между ними: в противном случае это было бы ложным восприятием Вселенной.

Происхождение знаний — это загадка, и она требует интуиции на каждом шагу. Что касается интеллектуальных зна-

ний, утверждение «я знаю» не будет правдивым, гораздо честнее говорить «мне пришло на ум». Все жаждущие знаний, по мнению Ибн Сины, обладают этим молитвоподобным качеством: со стороны человека прилагаются усилия; а ответ — это действие Бога как активного интеллекта. Ведь действительно, очень часто мы не то что не можем сказать, что мы «знаем», а даже не ведаем, чего мы хотим⁴.

То, что в определённые периоды исламская культура процветала и давала миру великих ученых, не было чудом. Основной причиной такого потока знаний во всех дисциплинах была последовательность исламского мировоззрения, религии и эпистемологии, что отражалось на исламском образовании, которое удовлетворяло религиозные и материальные потребности. Однако чудо — это постоянство, гармония и связность Корана, который, как верят мусульмане, является единственным абсолютным источником знаний и правды, потому что Коран — это Слово Бога. Анализ исламского мировоззрения и эпистемологии наглядно демонстрирует непоследовательность, дисгармонию и несвязность, которыми страдают современные исламские общества и светская система высшего образования, перенятая у Запада.

Осознавая важность всех наук, которые аль-Газали делит на «рациональные» и «религиозные», ученый установил твердый фундамент своей эпистемологии, на которой и следует строить исламское образование. Знание наук, имеющих дело с вещами, созданными Богом, согласно аль-Газали, является неотъемлемым вступлением к познанию самого Бога. В своей книге *«Мизан аль-‘Амаль»* аль-Газали говорит:

Если душа не практикует науки, имеющие дело с фактами и наглядностью, она может оказаться в плену ментальных иллюзий, которые воспримет как истину, снисходящую на

нее... Многие суфии остаются на много лет в таком плену воображения, но они были бы спасены от этого, если бы сначала следовали пути научного исследования и благодаря кропотливому обучению получали столько практических знаний, сколько может вместить человек⁵.

Умар ад-дин объясняет, что знание, по аль-Газали, имеет два аспекта: формальный и экзистенциальный⁶. Формальный является врожденным и представляет собой знание формы, в которой понимаются различные экспериментально или интуитивно воспринимаемые объекты. Это знание очевидных принципов. Оно не основано на опыте. Экзистенциальное знание является приобретенным, это знание предметов и событий, полученное с помощью опыта и интуиции. Существует два вида экзистенциального знания: феноменальное и духовное. Первое — это знание материального мира, а второе — духовных сущностей: Бога, души, ангелов и т.д. По аль-Газали, знание духовных сущностей есть высшая форма знания и зависит от интуиции. Интеллект и знания развиваются с возрастом из приобретенного практического и интуитивного опыта.

Знакомство с этой классификацией и ее составляющими как физическими, так и метафизическими помогает студентам и преподавателю получать знания, способствующие их гармоничному интеллектуально-духовному развитию.

ИСЛАМ И ЗНАНИЕ

Знание в исламе считается священным, потому что всегда ассоциировалось с Божьим словом. К тому же обучение в исламе начиналось с мечетей. Самые выдающиеся «дома знаний» или «дома мудрости» и академии открывались при мечетях. Образование всегда начиналось с изучения Корана. По этой причине знание в исламе изначально ассоциируется со Священным Текстом. Это значит, что Коран

не должен лежать на полке, чтобы извлекаться только по особому поводу. Напротив, правильное отношение к святости Корана заключается в том, чтобы к нему относились со всей серьезностью, читали, учили, анализировали с целью постичь скрытые в нем богатства мудрости.

Сила и таинственность Корана — в его универсальности и полноте, она не ограничена временем и местом. Самые разные люди могут понять и найти в нем что-то близкое. Язык, идеи и послание Корана одновременно просты и сложны. С одной стороны, обычные люди могут понять его и использовать как руководство для личной, социальной, экономической и политической жизни, понять свои отношения с Богом, людьми и Вселенной вокруг них. С другой стороны, Коран признан самой сложной Книгой, которая уже на протяжении многих веков занимает великие умы исламских философов, ученых, лингвистов и теологов. Именно из Корана ученые, философы и теологи черпают свои теории и производят на свет свои энциклопедические труды по метафизике, философии, мистицизму, медицине, астрономии, математике, анатомии, ботанике и биологии, геологии и во многих других областях познания.

На Коране строилась вся исламская цивилизация. Возможно, трудно поверить в то, что фундаментом такой блистательной цивилизации стала всего одна Книга, но это факт. Ислам означает «покорность правде»⁷. Согласно учению ислама, Божье слово — это Высшая Истина. Исламская цивилизация — это цивилизация, подчиняющаяся истине, слову Бога. В Божественной школе единственная Книга — Коран, а Пророк в ней — первый учитель. В этой коранической школе исламский интеллект достиг своего максимального потенциала: монументальные фигуры блестящих мусульманских ученых выделялись во всех областях знаний и создали колоссальное наследие. Мусульманские ученые всегда признавали влияние на свое творчество греческой, ин-

дийской и персидской цивилизаций. Эта любовь к знаниям, честность в представлении источников своих данных и преданность этим источникам — не что иное, как коранические качества. Именно Священный Текст призывает людей искать знания и истину, есть хадисы, которые говорят: «Ищи знания от колыбели до могилы» и «Ищи знания, даже если для этого нужно отправиться в Китай».

Воистину, в сотворении небес и земли, в смене ночи и дня, в кораблях, которые плывут по морю с тем, что приносит пользу людям, в воде, которую Аллах ниспослал с неба и посредством которой Он оживил мертвую землю и расселил на ней всевозможных животных, в смене ветров, в облаке, подчиненном между небом и землей, заключены знамения для людей разумеющих (Коран, 2: 164).

Почти все мусульманские философы и ученые были глубоко верующими людьми. Одной из характерных особенностей мусульманских ученых была их многосторонняя эрудиция. Они стремились открыть и доказать правду с разных точек зрения и в разных измерениях. Главной причиной их усердия было то, что к этому их призвал сам Бог:

Он создал семь небес одно над другим. В творении Милостивого ты не увидишь никакой несообразности. Взгляни еще раз. Видишь ли ты какую-нибудь трещину? (Коран, 67: 3).

Поэтому многие мусульманские философы хорошо разбирались и в ряде других дисциплин. Шариф отмечает, что помимо работ по философии аль-Кинди писал на темы астрологии, химии, оптики и музыки; аль-Фараби — по музыке, психологии, политике, экономике и математике; Ибн Сина — по медицине, химии, геометрии, астрономии, теологии, поэзии и музыке; Закария ар-Рази — по медицине и алхимии; аль-Газали — по теологии, юриспруденции, фи-

зике, этике, психологии и музыке; Ихван ас-Сафа — по математике, астрономии, географии, музыке и этике⁸. Это лишь некоторые примеры ученых и философов.

ЦЕЛОСТНОСТЬ И СВЯТОСТЬ В ИСЛАМСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Если мы признаем, что две противоположных и в то же время дополняющих друг друга концепции *ад-дунья валь-ахира* (этот мир и загробный мир), религиозное и материальное, относительное и абсолютное воплощают Кораническую идею целостности и святости, тогда с точки зрения Ислама, образование тоже должно быть основано на них, ибо они ведут к правильному пути (*ас-сират аль-мустангим*). Поиск знаний — это обязанность всех мусульманских мужчин и женщин, чтобы познать Бога, себя и космос. Из этого следует, что исламское образование трехмерно. Оно относится к Богу, человеку и космосу: Бог есть Высшая Истина, человек — искатель этой Истины, а космос представляет многомерное пространство, которое может быть использовано человеком для открытия Божественной любви и Вселенской Души, сияющей во Вселенной, если мы готовы слушать и понимать. Образование в целом потеряло эту связь с духовностью и абсолютной истиной.

Объединяющее видение, которое связывало знание с любовью и верой, религию с наукой и теологию со всеми отраслями науки, полностью утрачено, оставив нам мир раздробленности, в котором больше нет целостности, потому что благочестие уже не представляет важности или, в лучшем случае сведено до сентиментальности⁹.

В этом разделе я хотела бы пролить свет на взаимосвязь между тремя измерениями исламского образования: человеком, космосом и Богом. Однако главный акцент остается

на человеке как искателе знаний и космосе как средстве их получения. Обсуждение начинается с человека, являющегося центром этого мира и наместником Бога на земле.

Мы постараемся ответить на следующие вопросы: Как мы, люди, относимся к нашему внутреннему «я» и как строим отношения с ним? Что такое внутренние отношения? Зачем воссоединяться с собой? Как это сделать? Как это связано с исламской эпистемологией? Я также объясню, почему в качестве отправной точки взят именно человек, а не Бог или космос.

Во-вторых, нам предстоит обсудить нашу связь с космосом и то, почему он избран второстепенным элементом исламской парадигмы. Вопросы относительно космоса — *что, почему и как* — относятся к природе и космосу. Как все это связано с нашим пониманием себя, природы и Бога? Может ли размышление о природе как физическом и материальном феномене помочь нам найти связь с Богом (невидимым и нематериальным), достичь понимания метафизического, Бога, ангелов и Загробного мира? Можно ли посредством этого размышления и понимания превратить физическое в метафизическое, конкретное в абстрактное?

И наконец, я хотела бы обсудить важность познания Бога и построения отношений с Ним. Что означает знать Бога и развивать с Ним отношения? *Почему* мы должны знать и понимать Его? *Что* способствует познанию Бога? Можем ли мы познать Его только благодаря своему разуму и интуиции? *Как* можно внедрить эту концепцию в нашу повседневную жизнь и образование?

НАЧАТЬ С СЕБЯ

Долгий путь самопознания и воплощения цели нашего существования в мире очень важно начать с себя. Вполне логично, что человек, который не может понять себя, не сможет понять и других. К сожалению, существующая си-

стема образования отделяет человека от его истинной сущности. Ученики и преподаватели чувствуют себя чужими в своих домах и школах, потому что предметы и методы преподавания построены таким образом, что человек не может понять свою связь с предметом или испытать к нему настоящее рвение. Заучивание теорий и формул просто не способствует настоящему обучению.

Обучение обретает смысл только тогда, когда оно относится к реальным вещам, присутствующим в жизни человека и когда позволяет учащемуся задавать реальные вопросы о жизни. Ученики вдохновлены на учебу, если обсуждаемые в аудитории проблемы направляют их на путь самопознания. Хотя наш личный опыт и связывает нас с духовными, социальными и политическими вопросами в целом, они должны исходить из сущности нашего бытия. Чем более личным является опыт, тем больше в нем личностного смысла. Большая часть того, что мы изучаем, предусматривает новые интерпретации и позволяет нам спокойно относиться к различиям и укрепить либо поломать наши давно установленные рамки, либо же создать новые смысловые схемы. Возможно, еще более важным аспектом, чем выработка устойчивых смысловых схем, для нас, как учеников, является процесс размышления над предыдущим опытом обучения и понимание того, оправдываются ли новые знания в существующих обстоятельствах.

Таким образом, размышления о прошлом опыте помогают нам, как учащимся, понять и реконструировать его в свете нового опыта или знаний. Размышления позволяют вспомнить опыт прошлого, проанализировать его и выйти за его пределы, а иногда даже подняться на совершенно новый уровень понимания. Такие размышления помогают понять, почему мы воспринимали, чувствовали и реагировали тем или иным образом, и оценить этот опыт. Если сформулировать это совсем коротко, то размышления ме-

няют качество полученного опыта. Понимая и находя смысл в прошлом опыте, мы отдаем ему должное и улучшаем качество будущего. Мы становимся более осведомленными и чувствительными, еще больше сближаемся со своей душой и непосредственно объединяем свои разум, тело и душу.

Благодаря размышлению и анализу мы становимся целостными и иногда даже достигаем высших степеней благочестия в том смысле, что ощущаем связь со Вселенской Душой. В Божественном откровении, Коране Бог призывает нас к размышлению о себе и природе, чтобы обрести смысл и понимание. Поэтому в размышлении мы начинаем распознавать истинных себя, свою безмолвную, невозмутимую душу, которой мы пренебрегали.

В некоторых случаях размышление может возвысить человека до молитвенного состояния. Он чувствует, как душа очищается от нечистоты, осевшей на ней под влиянием его безответственных действий и беспечного образа жизни. Даже когда наша душа взывает о помощи, мы либо пренебрегаем ее зовом, либо попросту не слышим. Заглядывая в свою душу, мы обнаруживаем, что она погрязла в зависти, ненависти, агрессии, мирских желаниях и требованиях. Такая неразбериха разъединяет нас с нашими душами, они становятся для нас чуждыми так же, как и мы для них.

Поэтому внутренние отношения — это духовные отношения между человеком и его душой. Это состояние целостности и благочестия. Это подготовка к превращению в целостную личность, к всестороннему восприятию реальности и пониманию Абсолютной Истины. Очищение души и ее воспитание нужны для ее подготовки к воссоединению с первоисточником — Богом.

Чем более искренен человек в стремлении к целостности, тем выше его шансы на восприятие и понимание реальности такой, какой она есть. Это ответ на наш второй вопрос:

Зачем нам единение с собой? Если человек не целостен, раздроблен, его разум, тело и душа не находятся в гармонии друг с другом, он не может понять истинный смысл жизни, не может понять, зачем он в этом мире, каков смысл его бытия, куда он направляется. Он застревает в банальных буднях, в телесных потребностях, игнорируя потребности души. Поэтому потребность восстановить отношения с самими собой — это потребность собрать себя воедино, избавиться от внутренней разрозненности, посеянной образовательной системой, СМИ и разрушительным западным образом жизни и мышления.

Система образования отрицательно влияет на наш разум позитивистской парадигмой и «научными» методами статистического исследования, используемыми для продуцирования искаженного знания. Результат этих фрагментарных и ограниченных знаний очевиден. Страдает окружающая среда: леса, океаны, моря, реки, озера и все существа, обитающие в них. Западная «деструктивная цивилизация», как ее называет Сардар, уничтожает озоновый слой своим безответственным, агрессивным, негуманным подходом к науке и открытиям¹⁰. Разрушительная сила западной науки достигла самых глубин океана, земных полюсов и всего, что находится между ними. Научное и технологическое разрушение беспощадно; даже человеческая душа, тело и разум подвергаются экспериментам под предлогом научного и технического прогресса.

Из этого следует, что людям необходимо воссоединиться со своим внутренним миром и, обретя прозрение и мудрость, прийти к бережному отношению к окружающему нас миру. Природа нам не враг, чтобы ее захватывать, насиловать и пытаться лишь для удовлетворения своих животных потребностей, вне зависимости от наносимого ущерба. Воссоединение человека с его внутренним миром позволяет ему понять красоту, которая сокрыта в его душе. Мы каса-

емся своей духовности и понимаем, насколько прекрасны, ценны и незаменимы для самих себя. Мы начинаем учиться ценить и любить себя. В те редкие моменты глубокой духовности, когда Душа Бога касается нашей души и об этом знаем только мы, к нам приходит понимание, что ничего больше не будет прежним. Это состояние осознания и пробуждения — глубокое, настоящее, прекрасное. Принявшись заботиться о своей душе, мы начинаем заботиться и об остальных, о природе, обо всем, что нас окружает; мы начинаем заботиться и любить, и «этическая любовь» становится «естественной любовью».

Третий вопрос, на который я пытаюсь ответить, — это «как нам установить связь с собой?» С раннего возраста детей учат молиться, поститься, читать Коран, делать пожертвования и помогать другим. Они учатся уважать родителей, старших и учителей. В любом религиозном мусульманском обществе ислам является центром всей деятельности. И я подробно описала это в первой главе.

Так что с ранних лет мусульманский ребенок задается вопросами о Боге, ангелах, фактах о жизни и смерти. Эти вопросы помогают ребенку углубиться в себя и размышлять над ответами, полученными от родителей. Таким образом, религия и духовность становятся частью жизни ребенка. Наблюдая и практикуя ежедневные ритуалы, ребенок постепенно внутренне развивается и устанавливает отношения с Богом и невидимым миром. Уверенность — это не то, чему учат в мусульманском доме. Наоборот, в мусульманском доме ребенка учат как раз тому, что не всё видно и не всё заранее известно. Конечно, многие исламские концепции недопоняты и используются не по назначению, например, выражение «*иншаАллах*». Эта фраза означает «Если пожелает Аллах» и используется в конце предложения в значении: «Я так планирую, но не знаю, что будет; знает только Бог».

КОСМОС — ТИПЕ (-) В СВЯЗКЕ «Я – ТЫ»

Второе измерение исламского образования — это космос. В данной работе космос рассматривается как метафизический принцип, соединяющий людей с собой, Богом и «другим». «Другой» может быть другим человеком, природой или иным объектом. В данном анализе мы ссылаемся преимущественно на работы Насра о космологии¹¹.

Традиционная космология рассматривает не только макрокосм, но и микрокосм. Она включает в себя знание души, так же как и качественного аспекта Вселенной. Традиционная космология имеет дело и с внутренним совершенствованием человека, и конечным исходом этого процесса... Она предоставляет почву для духовного созревания, что позволяет человеку стать заместителем Бога на земле в действительности, а не только в теории, и таким образом выполнить свой долг по отношению к природе в роли ее защитника¹².

Природой мы называем физическую картину космоса, которая позволяет людям открыть природные и физические законы и понять космос и его метафизические принципы. Соединяясь со своей душой через размышление, созерцание и молитву, человек становится на шаг ближе к исполнению своей роли в жизни, а именно роли заместителя Бога на земле. В предыдущем разделе мы разобрались в важности воссоединения с собой и понимания себя для обретения целостности, которой наделены Богом от рождения. То же самое применимо к пониманию космоса как единого целого и целостной совокупности знаний. Следовательно, целостность являет собой важнейший принцип понимания Единого и множества.

Как объяснялось ранее в этой главе, космос расположен между человеком и Богом как пространство, позволяющее нам понять Бога с помощью физического и метафизического и достичь более высоких уровней понимания. Космологические принципы находят широкое применение в исламской науке. С одной стороны, они связаны с физическим миром и природной средой, а с другой стороны — с метафизическим миром и знаниями высшего порядка. Они словно невидимая нить, связывающая все элементы для формирования целого. Поэтому, согласно описанию Бубера, космос считается тире «—» в связке «Я – Ты». Человек приходит к осознанию себя и Бога с помощью размышлений о природе и Вселенной.

«Мы покажем им Наши знамения по свету и в них самих, пока им не станет ясно, что это есть истина» (Коран, 41: 53). Наср пишет:

Впрочем, во всех формах космологии цель остается одна, а именно воплотить космос и его составляющие в «символ», который можно обнаружить в матрице, в которой ЕДИНЫЙ раскрывается посредством множественности самой матрицы. Начиная с Вселенной, прошедшей трансформацию под влиянием Корана, Вселенной, где с небес спустился ангел Джibriл, а Пророк совершил ночное вознесение на небеса (*аль-ми`радж*) и испытал Божественную Близость... Исламская космология являет собой множество фактов и форм, но все они сводятся в единое внутреннее содержание. Смысл всех космологических схем в исламе остается одинаковым, и это — связь множественности с единством...

«Ночь могущества» (*ляйлят аль-кадр*), в которую был явлен Коран, и «ночь вознесения» (*ляйлят аль-ми`радж*) дополняют друг друга и с космологической точки зрения означают исламизацию космоса в порядке нисхождения и восхождения или с точки зрения космогонии и инициации¹³.

В Священной Книге ислама Бог прямо и опосредованно учит нас размышлять о явлениях природы и Вселенной, извлекать из них уроки и во всем видеть Его знаки. Космос и его принципы, уходящие корнями в метафизику и заимствованные другими науками, даны нам Богом для получения высшего знания и достижения своего высшего предназначения. Все природные явления даны нам Богом для употребления, а не злоупотребления. Самоанализ и медитация воссоединяют нас с нашим внутренним миром, чтобы мы видели и осознавали микрокосм внутри нас и, как результат, наладили связь с Богом и осознали его абсолютную Любовь. Ночь вознесения (*ляйлят аль-ми'радж*) была физическим и конкретным знаком Всемогущего Бога, демонстрирующим, куда люди могут вознестись, если осознают свое положение и потенциал.

Таким образом, обмен между землей и небом — сошествие ангела Джibriля на землю и вознесение Пророка через семь небес к Трону Аллаха — показывает на практике, чего люди могут достичь, если откроют себя для принятия Божественной любви и Его Знания, которое, по сути, заложено внутри каждого из нас. Эти два события иллюстрируют отношения между человеком, Богом и мирозданием. Они также демонстрируют положение человека как заместителя Бога (*халифа Аллаха*) и как Его раба (*'абд Аллаха*), а это высшее и низшее положение, которое может занимать человек.

В поле изучения традиционной космологии находится не только макрокосм, но и микрокосм. Она содержит в себе знание души, равно как и качественного аспекта Вселенной. Подобно тому как метафизика является ключом к пониманию космологии, так и посвящение является ключом, который открывает для человека дверь внутрь себя¹⁴.

Космос рассматривается здесь как среда, в которой люди способны понять и оценить Божественные благословения, и как место, где человеческий ум встречает вызов, чтобы понять и раскрыть физические явления и использовать их на благо человечества. Космос также позволяет достичь высшего развития, призывая человеческую душу не только верить в неведомое, невидимое и абсолютное, но и склониться перед Богом, Создателем. Все многочисленные пласты космоса побуждают человека понять сложность жизни и научиться уравнивать противоположные силы и принимать их как дополняющие, а не противостоящие. Понимание космологии и всех ее явно противоположных сил, физического и метафизического, видимого и невидимого, относительного и абсолютного помогает развить диалектическое мышление. Но для верующих это скорее диалектика любви, нежели борьбы.

Мы, люди, по-разному воспринимаем отношения. Одни начинают отношения осторожно и с подозрением; другие — просто с любовью и верой; третьи начинают с конкретной целью использовать отношения в своих интересах. Кто-то вообще не знает, чего хочет от отношений, и так далее. Перед мусульманами стоит задача постоянно размышлять, думать, созерцать и искать собственный путь к Богу. С исламской точки зрения разум и душа получают одни и те же знания, только разными путями; в итоге духовность и интеллектуальность сливаются воедино. Наср утверждает:

Духовное и интеллектуальное — это, по сути, одно и то же, особенно в исламской метафизике, где *акль* в его высшем проявлении относится как Божественному Разуму, так и духовному миру. Что касается знаний, то принципы традиционных наук в конечном счете следует искать в Божествен-

ном Разуме, в то время как с точки зрения опыта или бытия они ведут путника через космическую иерархию к духовному миру, который является не чем иным, как миром Разума (в арабском «*ма'кулат*» — «понятные», а «*муджаррадат*» — «духовные сущности», и это почти синонимы)¹⁵.

Поэтому человек переживает единство и целостность всем своим естеством напрямую через космос и через все множество его проявлений. Человек не может понять и испытать единство, переживая его каждый день, если он раздроблен внутри. В наших отношениях с «другим» мы редко переживаем уникальное состояние единства. Чаще всего «другой» кажется нам «чужим», независимо от рода наших отношений. Это могут быть отношения учителя и ученика, доктора и пациента, работодателя и работника, мужа и жены, Бога и человека или человека и природы.

В заключение скажу, что большинство институтов возникло из раздробленных, однобоких и одномерных теорий познания. Когда Запад дошёл до разделения церкви и государства, он целенаправленно разделил разум и душу. Соответственно, университеты развили научные, образовательные и психологические теории, соответствующие западной редукционистской эпистемологии.

Западная эпистемология сознательно отрицает одну из важнейших сторон человека — его душу. Душа, в понимании многих жителей Запада, — это нечто невидимое и личное, и те люди, которым интересна эта часть их сущности, могут идти в церковь. Поэтому признание и развитие души предоставляется случаю и рассматривается как нечто, чем надо заниматься в свободное время. К сожалению, западная образовательная система распространилась по всему миру и посеяла свои семена в обществах с совершенно другой культурой и другой философской, исторической,

религиозной и социальной структурой. Это значит, что люди, стремящиеся к целостности, должны знать о понятии Единства и множественности. И поскольку Единый проявляется во множестве различных форм и способов, нам остается осознать единство в множественности. А это осознание не может прийти извне, оно может начаться только изнутри.

IV
ТРАНСФОРМАЦИЯ
ЧЕРЕЗ
ОБРАЗОВАНИЕ

Методы преобразовательных исследований: точка зрения Ислама

В этой книге преобразовательное исследование предлагается как альтернативный метод, опирающийся на исламскую парадигму, который ведет, с одной стороны, к укреплению исламской науки, а с другой — к внутреннему преобразованию человеком самого себя. Держа в уме это сочетание внутреннего опыта пробуждения души и внешнего развития исследовательского опыта и знаний, я и начну более подробное рассмотрение преобразовательных методов исследования.

Ввиду того, что множество мусульманских ученых и тысячи студентов ведут научную деятельность и получают знания в западных университетах, я предлагаю использовать открытые, но при этом основанные на исламской парадигме и идее *таухида* (единственность и единство) методы исследования. Исламским общинам в западных обществах недостает исконно исламских и, в то же время, современных знаний. За исключением некоторых серьезных творческих усилий, предпринимаемых мусульманскими учеными и мыслителями на Западе, в целом состояние исламского академического пространства в западных университетах оставляет желать лучшего. Уже десятилетиями тысячи студентов-мусульман поступают в университеты Северной Америки и Европы и заканчивают их, однако вклад в развитие исламских знаний остается очень низок. Большинство наших студентов выбирают для своих научных работ темы, которые не имеют отношения к исламским вопросам и, следовательно, не способствуют развитию и росту

базы исламских знаний. Кроме того, избегая исламских тем, студенты сдерживают развитие своей внутренней сущности. Как результат — прогрессивное интеллектуальное развитие при скудном развитии духовном. Как упоминалось ранее, опираясь на собственную эпистемологию и количественные методы исследования, позитивизм продуцирует фрагментарные знания. Несмотря на то что взгляды ученых и профессионалов, которые придерживаются этого научного пути, в корне ошибочны, в академических кругах они превалируют.

Точка зрения позитивистского большинства ошибочна, поскольку оно считает, что реальность находится «снаружи»: что она не только объективна, но и конкретна и количественно измерима. То есть они верят, что могут полностью дистанцироваться от реальности, быть нейтральными по отношению к ней и иметь возможность разделять, измерять и количественно оценивать ее. Позитивисты даже гордятся своим научным методом для изучения, контроля и понимания реальности. Они утверждают, что научным их метод делает объективный подход к реальности. А все, что не поддается количественной оценке, по их мнению, не относится к реальности и просто субъективно. Выбирая путь наименьшего сопротивления, мусульманские студенты, как и другие их коллеги, следуют за большинством и принимают идеологию позитивизма. Поступая таким образом, студенты тратят драгоценные годы своей жизни на исследования, которые никак не способствуют продвижению исламских знаний и их самопознанию и духовной трансформации. Позитивизм, будто острый нож, рассекает душу и разум. Его идеология построена на том, что душа не участвует в постижении сути вещей, а все, что не является материальным и видимым, не стоит даже исследовать и изучать — этого для них просто не существует. Таким образом, мусульманские студенты разрываются между интел-

лектуальным развитием и духовным. Они вынуждены выбирать между тем священным, что находится глубоко внутри души, и мирскими, агрессивными требованиями к современному разуму. И чем дальше происходит такое разделение, тем больше они испытывают боль от разлуки с самими собой. Как упоминалось ранее, разочарование в позитивизме создало почву для появления конструктивизма/интерпретативизма. Тем не менее как позитивистская, так и конструктивистская парадигмы фрагментарны, каждая по-своему. Позитивизм разделяет в человеке разум и душу и опирается только на разум, игнорируя при этом душу. Конструктивизм разделяет реальность и сводит ее исключительно к реальности «этого мира». То есть конструктивисты убеждены, что природа реальности относительна, поэтому объективной реальности не существует; ничто не является абсолютным, всё относительно, а значит, связано с миром, в котором мы живем. Оба взгляда можно рассматривать как редукционистские, при этом в конструктивизме масштабы фрагментарности несколько меньше, что позволяет ему использовать гуманистические методы исследования.

На данном этапе следует выделить концепцию преобразовательного исследования и его способность производить исламские знания. Потенциал, однако, заложен не столько в самом методе. Именно интеграция преобразовательного исследования и исламской парадигмы позволяет развивать исламскую науку. Использование исламской парадигмой преобразовательного метода дает возможность избежать раздробленности и создать целостное исламское знание. В этом контексте моя заинтересованность касается двух аспектов: (1) создания базы целостного исламского знания, подходящей для мусульманской общины в Северной Америке и Европе; (2) связи студентов с их душами и внутренним «я» посредством преобразовательных методов иссле-

дования и диалектического мышления. Я надеюсь, что таким образом мусульманские ученые внесут ценный вклад в восстановление увядающей исламской цивилизации и в мировую литературу — благодаря знанию, одновременно и целостному, и священному. Достичь целостности нам позволит производство целостного знания, а благочестия — соединение с нашей внутренней сущностью и осознание своего духовного положения.

Концепция трансформации не нова; новизна заключается в восстановлении роли священного и духовного в исследованиях и научных изысканиях. Похоже, что в научной сфере назрела необходимость и возможность исследовать духовное измерение жизни и работы индивида. Такое исследование, безусловно, связано с трудностями, вызовами и сомнениями. Должна признать, что, несмотря на имеющиеся в конструктивистской/интерпретационной парадигме недостатки, именно благодаря ей обсуждение проблем, связанных с сердцем и душой, стало актуальным и приемлемым, поскольку основная предпосылка конструктивизма заключается в том, что природа реальности относительна. Некоторые исследователи ошибочно полагают, что любые методы хороши, лишь бы они не были ограничены позитивизмом и его предпосылками в отношении реальности. Я же считаю конструктивизм запасным ходом в преобразовательном исследовании, который может привести к духовности, если использовать его в правильном контексте. Ранее упоминалось, что преобразовательное исследование стоит на самой высокой ступени развития методов исследования, которые естественным и органическим образом вытекают из исламской парадигмы. Однако подобно тому, как совершенствуются другие методы, преобразовательные методы также способны развиваться до более высоких уровней и в конечном счете даже могут быть заменены другими, более комплексными методами.

Идея преобразовательного исследования для меня не нова. Я разрабатывала ее в своей докторской диссертации в 1990 году. На мой взгляд, к категории преобразовательных методов можно отнести герменевтические, эвристические, феноменологические, нарративные и другие качественные методы исследования. Идея интеграции качественных методов и исламской парадигмы получила дальнейшее развитие в контексте квантового мировоззрения и была представлена на Двенадцатой международной конференции по исследованиям в области гуманитарных наук (IHSR) в Университете Гронингена в Нидерландах в 1993 году: доклад назывался «Личная и социальная трансформация через метод преобразовательных исследований и квантовое мировоззрение». Позаимствовав из квантового мировоззрения два основных принципа — взаимодополняемости и неопределенности, — я представила западной аудитории свои идеи о методах преобразовательных исследований через целостное исламское мировоззрение. Этот раздел посвящен главным образом концепции трансформации и ее связи с методами исследования, которые я называю закрытыми и открытыми системами. Закрытые системы, такие как позитивизм, препятствуют трансформации, тогда как открытые системы, такие как конструктивизм, ей способствуют. Однако здесь я также утверждаю, что ни одна из упомянутых систем не подходит для производства исламских знаний. Этот вопрос подробно изложен в следующих подразделах.

Трансформационный подход носит целостный и реляционный характер, поскольку он подчеркивает, что нужно смотреть на мир под иным углом зрения, который учитывает и принимает крайности, поскольку они являются частью реальности. Такой подход предусматривает принятие исследователем холистической парадигмы — парадигмы, главная предпосылка которой заключается в том, что ре-

альность идеальна и относительна, субъективна и объективна, духовна и материальна. Такой открытый и широкий взгляд на вещи поощряет взаимосвязи и взаимодействие даже между взаимоисключающими элементами. Моя цель — показать, что трансформационный подход тесно связан с исламским мировоззрением.

Понимание мира зависит от понимания того, как бессознательная энергия мобилизует отношения между личностью и ситуацией. Человеческое знание — непосредственный продукт процесса взаимодействия людей в своем мире; оно выражает связь между внутренним и внешним, субъективным и объективным. Традиционно общественные науки стремились к знаниям, выражающим ту или иную крайность в этих отношениях... Трансформационный подход предполагает необходимость преодолеть разрыв между этими крайностями и знанием ради понимания того, как внутренние миры идей и идеалов (или на языке аналитической психологии, архетипов) связаны с внешним миром материи¹.

В этой главе трансформации уделяется так много внимания потому, что она указывает на изменение в виде, а не степени. Уильямс определяет трансформацию как «процесс человеческого развития². В ее основе лежит мыслительный процесс, теория диссипативных структур и изменения в виде, а не степени... различие, которое делает различие различием». Таким образом, трансформация указывает на всеохватывающее изменение или преобразование. Этот процесс происходит тогда, когда система открыта и характеризуется диссипативными структурами (Пригожин), в которых происходит свободное, сознательное и бессознательное движение элементов, идей, мыслей и чувств. Теория диссипативных структур «актуальна для повседневной жизни людей. Она предлагает научную модель трансформации на каждом уровне»³.

ДИССИПАТИВНЫЕ СТРУКТУРЫ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

За теорию диссипативных структур бельгийский физико-химик Илья Пригожин получил в 1977 году Нобелевскую премию по химии. Эта теория объясняет «необратимые процессы» в природе — движение к более высоким и высшим уровням жизни.

Теория Пригожина служит ответом на фундаментальную загадку о том, как живые существа движутся вверх во Вселенной, которая, как предполагается, движется вниз... Она объясняет критическую роль стресса в трансформации и импульса к трансформации, присущей природе... Диссипативная структура вполне может быть описана как движущаяся целостность⁴.

Стресс и напряжение играют важную роль в трансформации и в открытых системах, или, как их называет Пригожин, «диссипативных структурах». Нестабильность — ключ к трансформации. «Диссипация энергии создает потенциал для внезапной смены порядка»⁵. Фергюсон объясняет, как идею диссипативных структур можно рассматривать в преломлении к человеческому обществу.

Наращение нестабильности и расхождений в обществе приводит к усилению взаимодействий. Взаимодействие с окружающей средой и ситуацией, которую мы изучаем, трансформирует нас. Если используемые нами методы исследования открыты и обеспечивают беспрепятственное и эффективное взаимодействие между исследователем и участниками или исследователем и ситуацией, которую он изучает, тогда происходит передача энергии и создается высокая вероятность трансформации.

Возвращаясь к понятиям изменения и трансформации, следует отметить, что Фергюсон выдвигает четыре варианта того, как мы меняемся при получении новой и противоре-

чивой информации⁶: *изменение в порядке исключения; постепенное изменение; маятниковоподобные изменения и смена парадигмы. Изменения в порядке исключения* — это самый ограниченный способ изменения, при котором старая система убеждений остается неизменной и лишь допускает несколько отклонений. *Постепенное изменение* происходит поэтапно, и человек не осознает, что изменился. При *маятниковоподобных изменениях* мы не в состоянии интегрировать происходящее сейчас с тем, что было давно, и отличить истинную ценность нового от преувеличенной. При таком изменении индивид отвергает собственный опыт, переходя от одного наполовину известного к другому. Изменение этих трех видов не приводит к трансформации. Мозг не в состоянии использовать противоречивую информацию, если он не может интегрировать или принять ее с помощью диалектического мышления. Четвертый способ изменения, предложенный Фергюсоном, — это *изменение парадигмы*.

Изменение-трансформация парадигмы — это четвертое измерение изменения. Новый подход, понимание, которое позволяет информации объединяться в новую структурную форму. Смена парадигмы совершенствует и объединяет. Она избавляет от иллюзии выбора или — или⁷.

Таким образом, трансформация внутри диссипативных структур происходит целостно и диалектически. Она охватывает человека и общество, касается как личностного, так и коллективного сознания.

ПОЗИТИВИЗМ КАК ЗАКРЫТАЯ СИСТЕМА

Ознакомившись ранее и с позитивизмом, и с конструктивизмом, теперь мы можем приступить к рассмотрению обеих парадигм с точки зрения трансформации. Начнем с

позитивистской парадигмы как закрытой системы. Все ограничения, налагаемые парадигмой на исследователя и, как следствие, на проблематику, характер данных и структуру, не позволяют позитивистской парадигме и ее методам исследования быть открытой и трансформирующей системой. Энергия в такой контролируемой и управляемой системе течет только в одном направлении; это парализует движение по всем остальным направлениям и препятствует естественному потоку энергии.

В таких условиях о трансформации говорить не приходится. На самом деле контроль над ситуацией, проблематикой, данными и структурой осуществляется осознанно, с той целью, чтобы не допустить никаких изменений. В противном случае, это грозит нарушить структуру, роли и правила предварительно разработанной модели и вызовет взаимодействие зависимых и независимых переменных — при таком развитии событий исследователь теряет контроль над процессом. Следовательно, позитивистская парадигма не предусматривает трансформации, потому что она приводит к нестабильности и нарушению переменных и структуры исследования.

Трансформация имеет место при условии открытости системы, содержащей «диссипативные структуры», в которых происходит свободное, сознательное и бессознательное, движение элементов, идей, мыслей и чувств. Позитивистская парадигма и связанные с ней методы исследования представляют собой замкнутые системы, которые препятствуют движению энергии главным образом из-за фрагментарной природы как самой парадигмы, так и ее методов. В разобщенных, разрозненных методах исследования, таких как экспериментальный дизайн, нет места для взаимодействия, которому, по сути, сознательно препятствует сама экспериментальная структура.

Следовательно, наличие таких предпосылок, как единственная и осязаемая реальность, объективность, контроль переменных, работа с данными, причинно-следственные связи, означает отсутствие взаимодействия и фрагментацию изучаемой исследователем проблемы. Из-за фрагментации знаний, которая возникает при управлении переменными, нарушается взаимодействие. Возьмем для примера объективность. Это — важнейшая составляющая позитивистской парадигмы и статистических моделей. Чтобы получить наиболее достоверные результаты, исследователь должен быть максимально отдален от «субъектов» исследования и от полученных данных; любое взаимодействие с данными может повлиять на результаты исследования. Этот фактор крайне негативно влияет на взаимодействие, блокирует поток энергии и, следовательно, предотвращает трансформацию.

КОНСТРУКТИВИСТСКАЯ ПАРАДИГМА КАК ОТКРЫТАЯ СИСТЕМА

Интерпретационные методы исследования опираются на конструктивистскую парадигму. Тщательный анализ основополагающих предпосылок этой парадигмы и данных, полученных в результате использования методов интерпретационного исследования и прикладных исследований, позволит приоткрыть читателю некоторые трансформационные качества, присущие таким методам. Конструктивистская парадигма и методы интерпретационного исследования можно с осторожностью отнести к открытым системам, которые обладают диссипативными чертами, будучи субъективными, диалектическими и интерактивными. Эти характеристики предполагают возможность свободного потока энергии во всех направлениях. Тем не менее конструктивизм слишком открыт и допускает поток энергии во всех

направлениях без каких-либо ограничений или регулирования, что может привести к появлению вредных и опасных знаний.

ЦЕЛОСТНОСТЬ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

Двумя важными концепциями, которые указывают на открытость или закрытость системы и которые охватывают остальные характеристики обеих парадигм, являются концепции *целостности* и *взаимодействия*. Открытые системы позволяют энергии течь во всех направлениях и на всех уровнях посредством взаимодействия между исследователем и исследуемым (ситуацией). Разговоры и открытые интервью способствуют трансформации. Допускаемая в конструктивистской парадигме множественность реальности и тот факт, что исследователи готовы рассматривать другие реалии и выслушивать другие мнения, облегчает личную трансформацию.

Характерная для конструктивизма субъективность поддерживает открытость системы, допуская свободное взаимодействие. «Субъект и объект знания взаимосвязаны и неделимы»⁸. В конструктивистской парадигме нет причинно-следственных связей и законов. Вместо этого «все сущности находятся в состоянии взаимного одновременного формирования», поэтому невозможно отделить субъект знания от объекта. В открытых системах гораздо меньше управления и воздействия, чем в закрытых, потому что в них нет никакой иерархии. В открытых системах элементы взаимодействуют диалектически, и именно так, диалектически, понимаются человеческие конструкты.

Трансформирующее взаимодействие — это целое, которое есть нечто больше, чем просто сумма его частей. Оно синергетическое, целостное. Подобно диссипативной структуре,

оно открыто для мира, оно — торжество и познание, а не укрытие... Для трансформирующего взаимодействия нужно быть открытыми и уязвимыми. Большинство людей встречаются только на своей периферии... Трансформирующее взаимодействие — это общее путешествие к смыслу. Первостепенное значение имеет сам процесс, и пренебречь им значит свести все на нет⁹.

ИСЛАМСКАЯ ПАРАДИГМА И ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Несмотря на то что конструктивистская парадигма и интерпретационные методы исследования на определенном уровне способствуют трансформации, исламская парадигма и преобразовательные методы ведут к более всеобъемлющему и последовательному преобразованию. Конечная цель холистического мировоззрения — объединить в единое целое все уровни индивида — личный, социальный и духовный. Кроме того, Божественные Принципы целостности и взаимодополняемости играют решающую роль в обеспечении слаженности и согласованности между дихотомиями как на уровне макрокосма, так и микрокосма.

Исламское мировоззрение выходит за рамки дихотомии «разум—тело», или «внутреннее—внешнее». Творческий диалог между разумом и материей является физической основой всего творчества во Вселенной, включая творчество человека. Для «Я» не характерна дихотомия внутреннего мира разума и внешнего мира материи, потому что каждый из них порождает другого.

Трансформационное мировоззрение выходит за рамки дихотомии «индивид—отношения», показывая, что люди могут быть теми, кем они являются, только в контексте. Я — это мои отношения: мои отношения с самим собой внутри меня, мои отношения с другими и мои отношения с миром в целом.

Фрагментированное мировоззрение и количественные методы, на которые мы опираемся, только углубляют пропасть между нашим сознанием и знаниями, полученными в результате этих методов исследования.

Еще со времен Платона Запад делал ставку на рациональность и анализ как основы для формирования мыслей и принятия решений... Это привело к пренебрежению другой стороной человеческого знания и опыта, которую можно назвать интуитивной; это сторона, которая опирается на мудрость, воображение и творчество. С точки зрения современной нейрофизиологии за эти две стороны нашего развития отвечают правое и левое полушария головного мозга, и наша культура — это культура левого полушария¹⁰.

Итак, трансформация в любой сфере и на любом уровне возможна только при открытости системы и наличии диссипативных структур. В этой главе мы увидели, что позитивистская парадигма, экспериментальные методы исследования и статистические модели, как закрытые системы, сознательно или подсознательно исключают возможность трансформации. С другой стороны, конструктивистская парадигма и интерпретационные методы и исследования считаются слишком открытыми системами, которые не подходят для производства исламских знаний. Наконец, исламская парадигма и преобразовательные методы исследования, как открытые системы, способствуют трансформации и стимулируют ее благодаря концепции целостности, которая лежит в основе исламской парадигмы.

В следующей части этой главы я представлю четыре метода, которые главным образом благодаря своей открытости потенциально могут быть частью преобразовательного исследования. Феноменология, герменевтика, эвристика и нарративное исследование представлены здесь как открытые системы, которые способствуют трансформации. При

условии интеграции с исламской парадигмой они потенциально могут стать инструментами производства исламских знаний.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Феноменология определяется как «систематическое исследование субъективности»¹¹. Лангевельд объясняет, что цель феноменологии — изучение мира таким, каким он представляется нам в сознании и через него¹². Ценность феноменологического исследования измеряется его способностью позволить нам прийти к пониманию себя и жизни тех, за кого мы несем педагогическую ответственность. Оно рассматривает поведение человека — слова и дела — как результат восприятия и определения им его собственного мира. Таким образом, ученый, проводящий феноменологическое исследование, пытается понять вещи с точки зрения других людей.

Феноменологическая система имеет свой набор предпосылок и, следовательно, предполагает наличие этических ограничений. Она кардинально отличается от других методов, так как в ее основе иные предположения и предпосылки относительно реальности, роли исследователя, взаимодействия и взаимоотношений между исследователем и исследуемым, а также возможности отсутствия ценностной окраски исследования. Начиная с предпосылки, что реальность — это социально сконструированная сущность, исследователь рассматривает естественные контексты в поиске моделей понимания индивидами и группами своих реальностей. Совокупность этих целостных реальностей, или конструктов, интерпретация способов их строения, понимание определения смысла и являются основными чертами феноменологически ориентированных запросов.

Феноменология подобна обоюдоострому мечу. С одной стороны, она — открытая система исследования, которая может считаться освобождающей разум и душу, поскольку открыта для самых разнообразных взглядов, принадлежащих участникам исследования. Процесс, когда исследователь слушает участников, как они раскрывают и восстанавливают свои истории, называется конструированием реальности. Это определено реальности участников, а не кого-либо еще, и именно поэтому феноменология определяется как системное исследование субъективности. Опасность при этом заключается не в построении этих «реальностей», а в их *толковании* с релятивистской позиции. Именно в этом аспекте многие качественные методы не способны создать целостное знание. Однако проблема не в качественных методах, феноменологии или нарративистике. Проблема заключается в конструктивистской/интерпретационной парадигме, которая является релятивистской по своей сути и которая рассматривает реальность как социальный конструкт: иными словами, в ней отсутствует вера в объективную реальность.

С исламской точки зрения, реальность целостна и едина, из этой целостности проистекает абсолютное и относительное, постоянное и временное, добро и зло. Поэтому действительность следует интерпретировать в свете исламской концепции *таухида*. То есть социально конструируемые реалии необходимо понимать в привязке к тому, что «должно быть», а не к тому, что «есть».

Размышляя о реконструкции знания для формирования исламской эпистемологии, в первую очередь необходимо подумать о перестройке методов социальных исследований. Исламские ученые, как и западные ученые, неоднократно выражали разочарование научными методами. Аль-Фаруки выделяет три главных недостатка научного подхода, которые делают его непригодным для исламских исследо-

ваний: (1) отрицание важности априорных данных; (2) ложное чувство объективности; (3) личностная аксиология против аксиологии *уммы*¹³. Он утверждает:

Западный студент, изучающий человеческую природу и общество, не настроен на признание того, что не все данные относительно человеческого поведения воспринимаются органами чувств и подлежат количественной оценке и измерению... Духовные элементы не изолированы, они не отделены от их природных обладателей. При этом они также никогда не подчиняются единственному известному науке измерению, количественному. Наука всегда рассматривала их как несуществующие или не относящиеся к делу¹⁴.

Аль-Фаруки анализирует важную особенность западной научной методологии, которая противоречит ключевому требованию исламской парадигмы — единству истины. Кроме того, он объясняет, каким образом эмпатия и восприятие ценностей сами по себе субъективны.

Невозможно говорить о понимании ценности, если поведение человека не способно затронуть наблюдателя. Точно так же наблюдатель не может почувствовать воздействие, если он не обучен этому и если не сопереживает объекту своего исследования. Отношение субъекта к изучаемым данным напрямую определяет результаты исследования. Вот почему гуманистические исследования западных ученых несут «западный» отпечаток и не могут служить образцом для изучения мусульман и их обществ¹⁵.

Наконец, главной отличительной чертой исламской методологии является принцип единства истины. Этот принцип гласит, что истина — это отражение сущности Аллаха, она неотделима от Него; истина едина, как един Аллах. Невозможно сформировать знание о человеческой жизни, не признавая то, какой она должна быть. Поэтому любое ис-

следование «бытия» человека должно включать рассмотрение его с точки зрения того, как «должно быть», насколько это возможно.

На протяжении всей истории исламская методология и знание отличались целостностью. Целостная, феноменологическая или натуралистическая методология, несомненно, могла бы создать интегрированное, единое знание, ведущее к постижению единства истины. Осознавая и принимая диалектическую концепцию *таухида*, мусульманским ученым приходится искать истину в противоречивых идеях и ситуациях. Изучение любой проблемы с точки зрения феноменологического подхода позволяет исследователю рассматривать ситуацию в ее естественном виде без априорной обусловленности, а также наблюдать связи и взаимодействие между различными элементами в естественной среде. Таким образом, исследователь может видеть и ощущать «целостную» картину, по крайней мере настолько, насколько позволяют ограниченные человеческие возможности.

Если рассматривать с точки зрения холистического или феноменологического подхода, например образовательную проблему, то она выявит характер взаимодействия между человеком и конкретной ситуацией. С философской точки зрения, этот метод раскрывает взаимодействие между людьми и Вселенной. Тогда как научные подходы не способны рассматривать проблемы целостно.

Эти недостатки, конечно же, устраняются с помощью феноменологического метода, который предполагает, что наблюдатель позволяет явлениям говорить самим за себя, не вынуждая их проявляться в какой-либо заранее заданной идеологической форме; он позволяет эйдетическому видению сущности упорядочить данные для того, чтобы понять и подтвердить их. Эти основы феноменологического метода знал и тщательно соблюдал мусульманский ученый Абу Райхан аль-Бируни (440/1048) в своем классическом исследовании

довании религии и культуры Индии. Заложенные им методологические принципы нашли продолжение в давней традиции сравнительного изучения. В западную философию феноменологический метод попал благодаря Эдмунду Гуссерлю, а Макс Шелер внедрил его в изучение этики и религии¹⁶.

Аль-Бируни использовал феноменологию и другие методы исследования для знакомства с Индией и постижения ее сложной и богатой культуры. В самом начале своих изысканий, изложенных в книге «*Тахкик ма ли-л-Хинд*» («Книга, содержащая разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых»), ученый столкнулся с трудной задачей понимания цивилизации с кардинально отличающимися обычаями, ценностями, языками и взглядом на мир. Он признавал дилемму всех толкований других цивилизаций, особенно когда сомневался в достоверности доступных сообщений и переводов. Поэтому аль-Бируни создал собственные мультиметоды для изучения других культур.

В пятом веке хиджры (XI век н.э.), чтобы понять индийскую цивилизацию, аль-Бируни задействовал то, что сегодня называют триангуляцией. По словам Челковского, он использовал три метода. Во-первых, аль-Бируни позволил индусам говорить о себе своими словами¹⁷. «Это был скорее путь к истине». Во-вторых, он взялся за кропотливую задачу «изучения языка, наиболее подходящего для понимания цивилизации»¹⁸. Аль-Бируни выбрал санскрит. Его выбор был продиктован тем, чтобы иметь возможность читать и анализировать письменные документы и постигать корни культуры. Он хотел знать то, что «должно быть» с точки зрения индусов. В-третьих, чтобы понять индуистскую культуру и философию, аль-Бируни использовал сравнительные методы: он сравнил индуистскую философию с греческими, суфийскими и христианскими концепциями и

философскими идеями. Ученый пытался отыскать человеческую нить, соединяющую все древние культуры. Аль-Бируни искал новые источники знаний в индуистской культуре подобно тому, как другие мусульманские ученые изучали и переводили с этой целью греческие философские труды¹⁹.

Анализируя многочисленные методы, которые аль-Бируни использовал для своих исследований других цивилизаций и культур, мы распознаем в них качественные методы в рамках феноменологического подхода. Аль-Бируни взял за основу три метода сбора данных для своего исследования. Во-первых, он провел с индусами интервью и позволил им поведать свои истории или, иными словами, «создать свою реальность». Во-вторых, он изучил язык религиозных текстов, чтобы иметь возможность читать их и понимать систему верований и, следовательно, толковать повествования людей о том, что «есть», или выстроенную ими реальность, с точки зрения того, что «должно быть», как это следует из религиозных книг. Таким образом, происходит интерпретация в контексте данной цивилизации. В-третьих, аль-Бируни использовал сравнительные методы исследования: он сравнивал и сопоставлял с целью выявить сходства и различия. Таким образом, в своем феноменологическом исследовании ученый задействовал интервью и наблюдение, анализ документов, а также сравнительные методы.

Этот пример служит яркой иллюстрацией того, как конструктивистские/интерпретационные и феноменологические методы могут эффективно использоваться с опорой на исламское мировоззрение, целостное, открытое и не допускающее заблуждений априори. Мировоззрение — это основа основ. Как бы сильна ни была методология, если она основана на фрагментарной парадигме или мировоззре-

нии, она обречена быть такой же фрагментарной и редуционистской.

Именно этот всеобъемлющий акцент на единстве науки и религии, знания и ценностей, физики и метафизики придает исламской науке уникальный характер. И именно акцент на множественности методов придает ей характерный стиль, главной отличительной чертой которого выступает синтез... Сама по себе исламская наука субъективно объективна, то есть ищет субъективные цели в объективных рамках²⁰.

ЭВРИСТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Эвристическое исследование — это второй тип исследований, которые я отнесла к открытым системам и которые способны трансформировать как сам процесс, так и его участников. В этом подразделе я более подробно остановлюсь на подходе, используемом в этом вопросе Мустакасом²¹. Он делает большой акцент на трансформации личности во время процедуры исследования. Природа и лежащие в основе эвристических исследований предпосылки таковы, что они предполагают интенсивное вовлечение ученого, естественным результатом чего становится процесс трансформации. Особенность эвристического исследования заключается в его способности вовлекать исследователя в тесную связь с изучаемыми явлениями. Эти явления обычно представляют собой глубокие личные переживания, которые оказали или все еще оказывают существенное влияние на исследователя, переживания, которые глубоко затронули его душу. Мустакас определяет эвристическое исследование как:

процесс внутреннего поиска, посредством которого человек раскрывает природу и значение опыта и разрабатывает методы и процедуры для дальнейшего исследования и анализа... Эвристические процессы включают в себя творчество и

самопознание. Это ведет не только к расширению знаний, но и к просвещению самого исследователя²².

Именно эту важность просвещения и пробуждения души я стремлюсь подчеркнуть данной книгой и своей научной деятельностью. Если исследование не касается самой сути нашего естества, оно беспристрастное, пустое и холодное. Эвристическое исследование ведет к внутреннему поиску, познанию и диалогу внутри себя. Интенсивность этого опыта отражает его важность для пробуждения души. Автобиографический характер эвристического исследования обеспечивает его направленность на внутреннее «я». Когда исследователь лицом к лицу встречается со своей душой — уже ничто не может быть таким, как прежде: это и есть точка трансформации. Переживания принимают иную направленность и более глубокий смысл. Эвристическое исследование требует полного и неделимого присутствия всего человека — тела, разума и души — для того чтобы испытать этот интенсивный опыт, «рисковать открыть раны, встретить свои беспокойства и пройти личную трансформацию, перспектива которой заложена в каждом эвристическом путешествии»²³.

Эвристическое исследование как метод обладает потенциалом привлечения исследователя к поиску души и открытию внутреннего «я». Однако его конечная цель — объединение разобщенных ума, тела и души в единую личность, которая принимает свой интеллектуальный и духовный опыт как единое целое. Мустакас выделяет шесть этапов, через которые проходит исследователь в ходе использования эвристического метода: (1) определение предмета исследования; (2) диалог с собой; (3) неявное знание; (4) интуиция; (5) внутреннее размышление и (6) сосредоточение²⁴. Затем он определяет фазы эвристического исследования: (1) начальная вовлеченность; (2) погружение; (3) инкубация; (4) озарение; (5) экспликация и (6) творческий синтез²⁵.

Сознательность индивида состоит из трансформированной бессознательной энергии... Трансформация происходит в процессе движения энергии от бессознательной грани человека к сознательной... Еще один способ оценить значение этого процесса и важность бессознательного в социальной жизни связан с осознанием того, что трансформация лежит в основе осмысленных действий... Осмысленный опыт заключается в выявлении в себе и ситуациях способностей и потенциала, которые ранее оставались скрытыми²⁶.

Следовательно, в любом исследовании для воссоздания себя и изучаемой ситуации важна положительная энергия, получаемая в результате такой трансформации и осознания. Без трансформации образование остается бессмысленным процессом, который не оказывает реального влияния на учащихся, учителей и общество в целом. Выбор методологии определяет, в какой степени исследователь осознает важность своего исследования, а также знаний, которые должны получить студенты благодаря выбранной методологии. Готовность пройти через муки создания и открытия также свидетельствует о зрелости исследователя и его труда. Трансформационный подход направлен на достижение диалога между крайностями в жизни: внутренним и внешним, субъективным и объективным. Таким образом, перед исследователем в области общественных наук, по мнению Моргана, стоит нелегкая задача «найти подходящий способ связать себя с исследуемой ситуацией»²⁷. Поэтому, следуя главной идее этой книги в отношении производства исламских знаний, важно предложить такие парадигмы и методы, которые подходили бы для решения этой задачи, а именно методы, способствующие трансформации и установлению связи исследователя с изучаемой ситуацией.

В любой используемой методологии важны не только методы и протоколы исследования, но и — что самое важное — парадигма, которая регулирует весь процесс и влия-

ет на интерпретацию полученных результатов. Таким образом, исламским или неисламским любое исследование делает не только метод, но и парадигма, служащая основой для интерпретации. Никакое толкование не может называться исламским, если оно не основано на целостной исламской парадигме с ее центральными элементами — Божественными Принципами Единого и Абсолюта.

ГЕРМЕНЕВТИКА

Любое исследование, проводимое с исламской точки зрения, должно быть многомерным и многоуровневым. Ни одна проблема, даже самая незначительная, не одномерна. Соответственно, понять и проанализировать такую проблему можно только с использованием многомерных методов. Чтобы объять всю сложность изучаемых явлений, исследователям необходимо работать с различными методами, что требует от них исключительной открытости и гибкости. И феноменология, и эвристическое исследование имеют дело с личным, субъективным опытом участников и изучаемых явлений. «Герменевтика сама по себе является очень древним видом исследования текстов, которое изначально ограничивалось богословскими документами. Ее название означает “толкование”. Со временем стратегии герменевтики претерпели различные изменения»²⁸. Герменевтика намного старше феноменологии и является, по сути, формой экзегезы. Она была разработана для изучения библейских текстов. В словарях герменевтика определяется как «искусство и наука интерпретации». «Мартин Хайдеггер, а затем Поль Рикёр мастерски приспособили герменевтику для общественных наук, предложив понимать и толковать человеческие действия по аналогии с письменным текстом»²⁹. Если согласиться с идеей, что можно «читать общество как текст», как предлагает Р. Х. Браун³⁰, то герме-

невтिका может стать эффективным инструментом для понимания многогранности общества и коллективных действий людей в определенных ситуациях.

Понятие текста — хорошая иллюстрация для обозначения человеческого действия... [потому что человеческое действие во многих отношениях является квазитекстом... Даже ближе к тексту, значение которого было освобождено от влияния начальных условий его создания... действия — как текст — это открытое произведение, адресованное неограниченному кругу возможных «читателей»³¹.

Герменевтика занимается социальными вопросами и коллективным сознанием. Социальные вопросы так же важны, как и личные, если не больше, ведь они затрагивают жизни многих людей. Божественная Книга неоднократно обращается к социальным вопросам и подчеркивает концепцию *уммы* (исламского сообщества).

Общественное благо — это сердце ислама, оно стоит выше, чем личное. На самом деле ислам рассматривает личность как необходимую предпосылку для функционирования общества и считает испорченным характер человека, который обеспокоен только личным и не беспокоится об обществе³².

Герменевтику больше интересует социальный, чем индивидуальный смысл действий. «В отличие от феноменологии, герменевтика не связана с пережитым намерением индивида, а воспринимает само действие как доступ, через который можно интерпретировать более широкий социальный контекст значения, которое в нем заложено»³³. Однако, как и феноменология, герменевтика являет собой попытку описать и объяснить значимые явления системно, искренне и увлеченно.

Увлеченно потому, что исследователь не может дистанцироваться от изучаемых явлений, будь то герменевтический, эвристический или феноменологический поиск. В рамках герменевтического подхода отношения между субъектом и объектом познания могут быть охарактеризованы как тесные взаимоотношения на основе уважения и эмпатии.

АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ

Мы начинаем осознавать силу риторики, повествования и диалога для понимания самих себя и других... Рассказ историй или, если хотите, воспевание опыта, вызывает отдачу со стороны исследователя как морально и эмоционально вовлеченного субъекта знания. Нам еще предстоит выяснить, как признание и торжество этого вовлечения содействуют нашим усилиям в самопознании³⁴.

Нарративное исследование — еще один вспомогательный метод исследования, который получил развитие в 1980-х и 1990-х гг³⁵. Наряду с другими качественными методами, нарративное исследование способствует производству целостного знания при условии, что оно опирается на целостную парадигму. Однако если оно основано на однобоких парадигмах, таких как интерпретационная/конструктивистская, где природа реальности относительна и нет абсолютной, объективной реальности или идеалистическая/позитивистская, где природа реальности абсолютна, но одномерна, то полученные в итоге знания тоже будут однобокими и никак не целостными. Ввиду того что реальность как относительна, так и абсолютна, как мирская, так и потусторонняя, как субъективная, так и объективная, естественно ожидать, что используемые для ее изучения методы должны быть достаточно надежными и сложными, чтобы дать понимание и толкование всех этих различных

граней. Пока не нашлось ни одной методологии, которая бы полностью соответствовала этим критериям. Однако использование комбинации из нескольких методов в настоящее время может обеспечить более или менее надежный подход.

Исследования и образ мышления всегда опираются на личные предпочтения. Даже если мы рассматриваем социальные, политические или духовные вопросы и темы, которые затрагивают человечество в целом, всегда есть очень личные причины, по которым эти более универсальные проблемы так много значат для нас. То же самое верно в отношении методов исследования, которым мы доверяем; для нас их использование оправданно потому, что они определенным образом проливают свет на вопросы, которые важны лично для нас, и, возможно, даже потому, что они связаны с важными событиями нашего детства. Опыт разных людей доказывает, что в нашей собственной жизненной истории скрыто гораздо больше, чем мы думаем. И нам следует научиться серьезно воспринимать собственный опыт. Мои размышления о личном опыте убедили меня в том, что в нашей жизни сокрыты мощные ресурсы для понимания и толкования различных вещей. Контакт с собственной историей жизни — это путь к самораскрытию, диалогу с самим собой и самопознанию, а кроме того — ключ к нашей душе и духовности. Независимо от того, какие внутренние явления мы пытаемся понять, пока они находятся внутри нас и мы можем рискнуть открыть старые раны, это путешествие позволит нам соприкоснуться с нашей душой, нашим настоящим «я».

Поиск знания внутри себя или поиск смысла жизни может быть самой трудной загадкой или коаном из всех. Каждый из нас уникален, и путешествие вовнутрь ведет нас через слепые зоны нашего собственного видения. Тем не менее мы знаем путь; мы оттуда пришли³⁶.

Применение в рамках исламской парадигмы нарративного метода освещает и пробуждает внутреннюю сущность. Оно ставит перед исследователем сложную задачу проникновения в собственную душу и подсознание. Тем не менее это придает нам смелости создавать и воссоздавать наш личный опыт, преодолевать боль и страдания и трансформировать их в более высокие качества принятия, понимания и подчинения воле Бога. Нарративное исследование может стать первым шагом продолжительного духовного путешествия, в котором мы ведем постоянный диалог со своим внутренним «я», с Богом и с «другими».

Преобразующее обучение Методы холистического образования

В этой главе представлены холистические методы, соответствующие принципам холистического (целостного) образования. Опираясь на глубину исламского учения и данное человеку высокое положение, они предполагают всестороннее и целостное развитие человеческих способностей — физических, интеллектуальных и духовных. Такое развитие позволяет учащимся с легкостью встречать любые жизненные проблемы. Оно постепенное, но направленное и целенаправленное и предполагает шаги, ведущие к все более высоким уровням совершенства. Материальное развитие и достижения рассматриваются только как базовое требование для развития человека и общества. Таким образом, целостные методы охватывают все аспекты индивидуального и общественного совершенствования.

Достижение целостного развития, о котором мы говорим, возможно благодаря использованию следующих трех методов: 1) диалектическое мышление; (2) размышление и осмысление; (3) разговор и диалог. Далее представлен краткий обзор упомянутых подходов, за которым следует более подробное объяснение каждого из них в отдельности.

Первый подход — это диалектическое мышление; оно позволяет студентам развить свои интеллектуальные способности и, таким образом, установить внутреннюю интеллектуальную связь между телом и разумом. Из своего опыта обучения многие студенты-мусульмане на Западе чув-

ствуют духовный вакуум, который необходимо заполнить должным образом, чтобы удовлетворить потребность в целостности. Студенты оторваны от своего внутреннего «я» и от своего богатого исламского наследия. Ни для кого не секрет, что самопознание ведет к познанию Бога. Есть несколько способов восстановления связи с самим собой, они будут описаны дальше. Во-вторых, в качестве практических методов воссоединения студентов с их опытом и внутренним «я» предлагаются размышление, или рефлексия, и осмысление. О духовной целостности можно говорить тогда, когда тело, разум и душа человека объединены, и индивидуум чувствует, что он или она — единая личность. Следует отметить, что четкого разделения между измерениями личности не существует; мы разделяем их здесь для того, чтобы прояснить идеи взаимосвязанности.

Третий подход к единению человека с его внутренним «я» и его окружением состоит в том, чтобы поощрять взаимопонимание с «другими» посредством герменевтических методов, а также с помощью беседы. Для этого необходимо наладить общение и диалог в обществе, между родителями и детьми, педагогами и учениками и так далее. Такое общение позволяет устранить поляризацию в обществе и способствует общению в университете студентов разных религий и национальностей. В этих процессах проявляется связь целостного человека с единым обществом.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Диалектическое мышление рассматривается здесь с двух точек зрения: (1) как метод трансформации; (2) как высшая степень развития веры. Поднимаемые в данной книге вопросы уходят корнями в диалектику и интерпретируются с помощью диалектического анализа. Диалектические теории лучше всего позволяют представить, понять, проанали-

зировать и интерпретировать проблемы социального и личностного развития. Западная литература рассматривает диалектику по большей части с философской или психологической точки зрения; на Востоке, в исламской литературе, используется философский или теологический подход. В этой книге я предприняла попытку синтезировать диалектические теории развития и предлагаю использовать диалектическое мышление как метод, который в рамках исламской парадигмы ведет к пути *таухида*. Эту диалектику я называю «диалектикой *таухида*». Сам термин может на первый взгляд показаться противоречивым, однако под ним подразумевается диалектика, которая ведет к *таухиду* и единству в отличие от конфликтов и споров.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

В основу этой главы легли идеи из трудов Клауса Ригеля¹, Михаэля Бассешеса² и Джеймса Фаулера³ о диалектической теории и развитии веры. Далее представлен краткий обзор диалектической теории. Бассешес утверждает:

Диалектическое мышление как интеллектуальная традиция представляет собой третью альтернативу двум мощным стилям мышления, которые оказали значительное влияние на современную гуманистическую, научную и социальную мысль... Я называю эти стили универсальным формальным мышлением и реалистичным мышлением⁴.

Диалектическое мышление как альтернативный подход включает в себя целый комплекс взглядов на природу существования (онтология) и знание (эпистемология). «Эти явно противоречивые воззрения сходятся в трех чертах — общих акцентах на изменении, целостности и внутренних связях»⁵.

Понятия (1) изменение, (2) целостность и (3) внутренние связи — это основные предпосылки диалектического мышления. Когда эти три элемента взаимодействуют и превращают противоречия во взаимодополняемость, фрагменты — в целостность, множество — в Единственность, тогда и происходит трансформация. Важную роль в диалектическом мышлении играют внутренние связи. Именно во взаимодействии противоречий мы, люди, осознаем целое. Диалектическое мировоззрение отвечает на онтологические вопросы, или «что существует, предполагая фундаментальные непрерывные процессы изменения и становления, в которых старые формы сменяются возникающими новыми». В дополнение к идее изменения диалектическое мировоззрение подчеркивает целостность двумя способами:

Во-первых, представление о сущностях как формах, а не элементах бытия отражает согласованность, организацию и целостность, заложенные в понятие формы, в противовес обособленности, заложенной в понятие элемент. Во-вторых, поскольку эти формы считаются скорее временными, чем неизблемыми, значимость самих сущностей относительно процесса бытия в целом снижается, поскольку этот процесс характеризуется постоянной дифференциацией и интеграцией⁶.

Внутренние связи — важная концептуальная особенность диалектического мировоззрения.

Связи между частями в пределах целого помогают частям становиться такими, какими они есть, и, таким образом, являются «внутренними» с точки зрения природы частей. В то же время связи формируют внутреннюю структуру целого⁷.

Бассешес определяет диалектику следующим образом: «Диалектика — это трансформация развития (*то есть дви-*

жение развития через формы), которая происходит через конститутивные и интерактивные связи»⁸.

Принять идею целостности просто означает согласиться с наличием противоречий, присущих целостности, а значит, принять противоречия в повседневной жизни. В своей диалектической теории развития Ригель выдвигает идею о диалектических процессах как заключительной стадии когнитивного развития. На этом этапе человек

способен принимать противоречия как основу всего мышления и терпеть конфликтующие процессы, не уравнивая их порядок при любых обстоятельствах. Интерпретируя происходящее с точки зрения диалектических процессов, индивид не только способен терпеть противоречия на различных этапах развития, но он также воспринимает их как конструктивные и рассматривает как основу всего процесса развития и функционирования. Впоследствии такой индивид не усматривает в асинхронности кризиса или катастрофы, а считает, что только эти важные и конструктивные процессы обеспечивают прогрессивное развитие⁹.

Принятие противоречий — важный этап диалектического мышления, который обогащает опыт человека и обеспечивает ему как личностное, так и социальное развитие. Это ведёт к следующему уровню взаимодействия в диалектической теории: внутренней диалектике и внешней диалектике, которые выделил Ригель¹⁰.

Диалектическая теория охватывает как внутреннюю, так и внешнюю диалектику. Внутренняя (внутриличностная) диалектика выражена, например, в сформулированных Пиаже понятиях ассимиляции и аккомодации в рамках когнитивного развития активного индивида; внешняя (межличностная) диалектика связана с социальным и физическим взаимодействием различных индивидов, которые одновременно проходят через собственные активные измене-

ния и развитие. Оба вида диалектики взаимозависимы; таким образом, выходя за пределы изолированного рассмотрения каждого из этих процессов взаимодействия и приходя к пониманию идеи сложного взаимодействия обоих, индивид создает условия для трансформации. В этой расширенной концепции диалектики человек стоит на пересечении взаимосвязей. Перемены внутри человека влияют на меняющиеся события во внешнем мире, частью которого он является. И наоборот, меняющиеся события во внешнем мире стимулируют изменения внутри человека.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ВЕРА

В дополнение к способности развивать интеллектуальное мышление, диалектическое мышление обладает силой духовного развития. Этот тип мышления признан высшей степенью личностного развития сразу несколькими западными психологами, в том числе Фаулером¹¹, Бротонем¹², Ригелем¹³, и Бассешесом¹⁴. Фаулер связывал диалектическое мышление с развитием веры, и далее будет представлена его теория¹⁵.

В своем исследовании развития веры Фаулер выявил шесть последовательных этапов, последние два из которых — пятый и шестой — отражают явления, характерные исключительно для развития взрослых. Ученый назвал пятую стадию «соединительной верой».

Эта стадия утверждает и охватывает логические полярности, реализуясь в соответствии с острой необходимостью удерживать их в состоянии противоречия в интересах истины... В этом не просто релятивизм, подтверждающий, что вера одного человека так же хороша, как и вера другого, если одинаково надежно их поддерживать. Она реализуется с некоторой временной предельностью¹⁶.

Вера, возникшая на почве диалектики *таухида*, — краеугольный камень саморазвития в исламе. Унаследовать религию не обязательно означает верить в нее. Это как унаследовать фамилию. Вера требует совершенствования и преданности делу, а также развития мыслительных способностей. Люди постепенно развивают собственное понимание веры и мировоззрения, на котором они строят свою веру и свою жизнь. С исламской точки зрения развитие предполагает веру в Бога, пророков, ангелов, Будущую жизнь и Судный день. Это в конечном счете приведет к правильному пути. По этой причине система высшего образования должна предусматривать в своих учебных программах развитие веры студентов. Вера, как и диалектическое мышление, обретается постепенно, со зрелостью. Целенаправленное развитие диалектического мышления и веры студентов позволило бы им идти по прямому пути ислама.

Признавая парадокс и истину очевидных противоречий, этот этап направлен на то, чтобы объединить противоречия ума и опыта. Он порождает и сохраняет уязвимость к чуждым истинам «других». Готовность к сближению с тем, что отличается и угрожает сущности и мировоззрению... Этот этап остается противоречивым. Он функционирует между непробуемым миром и преобразующим видением и предпочтениями¹⁷.

Диалектика, ведущая к постижению пути *таухида* и его основополагающих принципов единства, является мощным инструментом, который ислам предоставляет своим последователям для понимания противоречивых ситуаций и развития сильной веры в Абсолют. Диалектика *таухида* помогает индивидам осознать Принцип Божественного Единства, который лежит в основе очевидного парадокса в

том, что Фаулер называет «непреобразуемым миром и преобразующим видением и предпочтениями».

Рост и развитие — это основополагающие задачи ислама. Эволюция от низшего к высшему, от физического к духовному — это естественный процесс развития человека. По мере того как индивид поднимается на высшие ступени саморазвития и самосознания, он становится более открытым и более охотно освобождается от старых идей, привычек и устоявшейся приверженности определенным школам мысли. Мышление постепенно перестает цепляться за привычку ради постижения Истины. Это и есть постепенный и естественный путь совершенствования через внутреннее постижение истины.

Человек ограничен до тех пор, пока не осознает, что в нем самом заложен целый цикл эволюции — нескончаемый потенциал личностного развития¹⁸.

Таким образом, благодаря диалектике *таухида* индивид поднимается на высшие ступени личностного развития через реализацию своего интеллектуального и внутреннего потенциала, а также через осознание им Бога и сущности Божественного Единства. На пятой стадии, по Фаулеру, люди остаются противоречивыми и разделенными, и такими они переходят на шестую стадию развития веры. На этом этапе они уже способны решить конфликт между стабильностью и изменением, полностью пожертвовав первым в пользу последнего. Фаулер считает достижение этой стадии скорее благодатью, чем вопросом психологического развития. Тем не менее, поскольку она является следствием противоречия, возникшего на пятой стадии, они обе зависят от развития диалектического мышления и простираются далеко за его пределы.

«Я» на Шестой Стадии участвует в расходовании и расходуется на преобразование настоящей реальности в направле-

нии трансцендентной. Лучше всего находящихся на шестой стадии характеризует то, что они способны проявлять качества, которые не вписываются в наши обычные критерии нормальности. Их легкомысленность к самосохранению и яркость вкуса и чувства к трансцендентной моральной и религиозной действительности придают их словам и действиям необыкновенности и зачастую даже непредсказуемости... Неудивительно, что люди, которых лучше всего описывает шестая стадия, так часто становятся мучениками за те взгляды, которые они воплощают¹⁹.

Диалектическое мышление, если использовать его в рамках исламской парадигмы, является мощным инструментом для интеллектуального и духовного развития. Этот инструмент способен сыграть решающую роль в распространении целостного исламского знания и формировании здоровых умов и душ, способных пережить агрессию современной эпохи.

ПРОБУЖДЕНИЕ ДУШИ

Второй метод холистического образования направлен на развитие духовности и внутренней силы учащихся посредством ежедневных ритуальных молитв, размышления и осмысления. Это то, что затрагивает внутреннюю сущность души и разума. Пробуждение души ведет к самореализации и, как следствие, постижению единства Божественного Начала.

Будучи существом чувственным и рациональным, он [человек] призван достичь полного осознания своей сущности. Он должен стать эффективным. Следовательно, образование — это отношение к человеку как созданию, которое способно развивать осознанность и понимание самого себя. Этот процесс должен побуждать человека к пониманию и показывать пути его достижения²⁰.

РИТУАЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ

Путь к трансформации начинается внутри. Обновляясь посредством ежедневных молитв и медитации, мы открываем в себе глубокий источник внутреннего мира, который создает более содержательный мир вокруг нас. Мы можем изменить все вокруг, изменив свое отношение. Этого нельзя достичь, просто читая или думая о внутреннем мире, любви и вечном счастье. Жить сообразно пути — это больше, чем интеллектуальное усилие. Спокойствие, полученное от встречи со священным внутри нас самих, обеспечивает внутренний и внешний мир; это помогает поддерживать жизнь в порядке. Уравновешенный, ответственный и находящийся в гармонии с самим собой, такой человек излучает мир, делясь им со всеми, кого встречает. Возращение этого внутреннего мира и восстановление священного внутри делает нас целостными, а также благочестивыми. Мы становимся целостными, когда признаем, что наш интеллект и дух — это единое целое и что мы не отделены ни от нашего ума, ни от души. Совершая действие, мы учитываем не только материальные блага, которые оно принесет, но, что более важно, духовные и то, в какой степени это понравится Богу.

Салат — один из пяти столпов ислама, он должен совершаться пять раз в день в предписанные часы между временем до восхода солнца и наступлением полной темноты. Ранние мусульманские богословы считали ритуальную молитву своеобразным вознесением на небеса, как *мирадж*, посредством которого они оказывались в непосредственном присутствии Аллаха. «Связь *мираджа* с ежедневной молитвой, которую пророк Мухаммад пережил как повторение радости вознесения, сделала такое вознесение к божественному присутствию возможным для каждого искреннего мусульманина»²¹.

В основе всех религиозных обрядов в Исламе лежит очищение души и сердца. Все ритуалы имеют внешнее и внутреннее измерение: первое важно для развития общества, второе — для развития индивида. Внутренний смысл молитвы, паломничества, поста, милостыни и джихада способствует духовности и пробуждению души. Привычный образ, который часто используется в связи с очищением души, — это зеркало. Исламские обряды очищают зеркало души от пыли греха и готовят его к принятию Божественной Истины; так и внутренняя молитва очищает сердце.

Шейх 'Абд аль-Кадир аль-Джилани назвал эту внутреннюю молитву молитвой пути (*саят ат-тарика*) и описал ее следующим образом: «ее мечеть — это *кальб* (сердце). Ее коллектив — это совокупность всех внутренних сил человека. Она произносит духовным языком имена единства Бога (*таухид*). Ее имам — это глубокое духовное желание сердца (*аш-шаук фи-ль-фу'ад*). Ее кибла (направление молитвы) — это единство Бога (*ахадийя*). *Кальб* (сердце) и *рух* (дух) постоянно заняты этой молитвой. Они не спят и не умирают»²².

Поощрение молитвы важно для целостного образования по той причине, что это позволит студентам обрести связь с собой, используя методы, — такие как исламские обряды, — которые им известны, но которые практиковались настолько механически, что их внутреннее, духовное значение было утрачено.

РАЗМЫШЛЕНИЕ

С молитвой связано размышление о Божьем творении, космосе и Вселенной. В этом контексте данный метод соединяет студентов с их внутренним «я» и личным опытом.

Они знают о мирской жизни только явное, и они беспечны к Последней жизни. Неужели они не размышляли о самих себе? Аллах создал небеса, землю и то, что между ними, только ради истины и только на определенный срок. Но многие люди не веруют во встречу со своим Господом (Коран, 30: 7,8).

У размышления двойная цель. Во-первых, оно повышает духовность студентов, позволяя им наладить связь со своим внутренним естеством, чтобы понять и познать себя и раскрыть свой внутренний потенциал; все это, в свою очередь, отразится на их образовании и жизни. Во-вторых, размышление помогает студентам выйти за рамки знаний о себе, подталкивая их к познанию единства Природного и Божественного Начала; это позволит им совершенствоваться осознание и испытать единство, концепцию *таухид*, конечную цель ислама. Размышление и осмысление тесно связаны между собой, поэтому они могут использоваться взаимозаменяемо. Важность размышления заключается в его объединяющей природе: оно объединяет человека с его опытом, а затем переносит этот опыт на более высокие уровни. Эта глава продемонстрировала, как люди постепенно эволюционируют от понимания самих себя к постижению единства познания Бога. Ислам — это школа развития, которая в итоге возвышается над материальным ради достижения духовного.

Божественное Единство подразумевает не только трансцендентность, но и неизбежность. Коран снова и снова утверждает трансцендентность Бога над всеми категориями человеческого мышления и воображения и за их пределами... В основе исламской духовности лежит постоянное осознание этой трансцендентности, бессилия всего перед Его Силой и тленность природы всего сущего перед Его вечной и незыблемой Природой²³.

Таким образом, благодаря молитве и размышлению у студентов появляется возможность понять концепцию трансцендентности Божественного Единства. Это поможет им ощутить трансцендентность на личном уровне и осознать, что Бог выше и вне всех творений.

ИСКУССТВО БЕСЕДЫ: СВЯЗЬ С «ДРУГИМ»

Внутренний разлад с самим собой, несомненно, приводит к отделению от других людей и от общества в целом. Духовная и интеллектуальная разрозненность в мусульманских общинах на всех уровнях разделяет опыт людей и отталкивает их как от самих себя, так и от общества. Люди, которых не научили общаться с самими собой, не могут естественно и осмысленно общаться с другими людьми. Глубина наших разговоров демонстрирует степень нашей связанности со своими внутренними силами. И чем более поверхностны разговоры, преобладающие в обществе, тем более глубока разобщенность этого общества.

В следующем разделе я расскажу о способах укрепления общинных связей в мусульманской среде. Их цель — улучшить общение и диалог между индивидами и мусульманскими сообществами внутри и за пределами университета.

Использование искусства разговора как метода развития способностей учащихся способно оказывать терапевтическое воздействие и на отдельного человека, и на общество в целом. Студенты почерпнут знания о том, как общаться и выражать свои взгляды, избегая предрассудков. Разговор может быть расслабляющим, непринужденным и приятным, но может быть и сложным и требующим владения техниками изложения идей. Таким образом, развитие способностей студентов к ведению разговора научит их принципам обсуждения, изложения идей, ведения споров, согласия, несогласия и дискуссии. Отсутствие навыков поддержания диалога может ненароком стать причиной воз-

никновения серьезных проблем. Диалог, как и любой другой навык, требует понимания и практики.

ДИАЛОГ КАК СРЕДСТВО СВЯЗИ

Диалог и разговор используются в этом разделе как взаимозаменяемые понятия для обозначения способности обмениваться идеями и мнениями в устной форме. Диалог — это широко распространенный метод, предложенный в контексте целостности и единства себя, знаний и общества. Это один из наиболее надежных способов общения и построения отношений. Он не требует ни передовых технологий, ни дорогостоящего оборудования, ни сложных методов. Диалог — это искусство. Некоторые люди по своей природе собеседники. Научиться слушать и сопереживать другим — это первый шаг в диалоге. Следующий шаг — быть открытым к тому, что хочет сказать другой, и вникнуть в мысли и чувства другого человека. Однако главное, что определяет качество и глубину разговора, — это искренность и личность людей, вовлеченных в него. Дом, школа и университет — идеальные места для развития нравов и умения общаться и слушать.

В университетах ситуация такова, что студенты либо перегружены заданиями, либо их отвлекают мелочи современной жизни, так что у них едва остается время для реального диалога, интеллектуального или духовного разговора. Темпы жизни не позволяют и не поощряют отвести несколько ценных часов на размышления и обмен мыслями. В университете студенты зачастую не имеют особой возможности вступить в интеллектуальную беседу. Они не развивают этот данный Богом дар речи как дискурс. Поэтому школы и университеты должны стать теми местами, которые помогут учащимся развивать искусство и навыки разговора.

Сила разговора — в его целостности как средства общения. Общение в этой форме не ограничивается разумом, телом или душой. Это динамическое взаимодействие между двумя и более «целыми». Эти целые делятся мыслями, чувствами, надеждами и стремлениями. Основательный искренний разговор объединяет в одном небольшом эпизоде прошлое, настоящее и будущее. Никакой другой инструмент не обладает такой же гибкостью и непосредственностью, как разговор. Самый эффективный диалог — это диалектический диалог. Он подобен диалектике моря и песка на арабских берегах. Диалог между морем и песком очень яркий, несмотря на существенные отличия в характеристиках каждого из участников. Волны проникают в песок, вода стекает между песчинками. Песок принимает приглашение углубиться и движется вместе с волнами от периферии к центру, где встреча ума и души достигает апогея. Тем не менее некоторые противоречивые вопросы в жизни не могут быть поняты и приняты даже в ходе диалектического разговора. Они навсегда остаются открытыми.

Итак, в этой главе представлены три метода развития и продвижения целостного образования. Их следует рассматривать как дополнение к существующим сегодня в университетах методам преподавания, чтобы облегчить затруднения, вызванные фрагментарностью систем образования. Общая тема этих трех целостных методов — связь и единство. Во-первых, связь с умом, достичь которой позволяет развитие диалектического мышления. Во-вторых, связь с внутренним «я», которую позволяют восстановить духовные методы, такие как ежедневные ритуальные молитвы, размышление и осмысление. Все это ведет к самопознанию и новым личным переживаниям, которые, в свою очередь, позволяют установить связь с Богом, природой и Вселенной.

В-третьих, связь между человеком и обществом, которая возникает в результате общения и обмена мыслями. Диалог

и разговор помогают наладить каналы общения между разными группами. Кроме того, диалог с самим собой позволяет примирить противоположные идеи внутри себя. Хочется надеяться, что студенты-мусульмане в Северной Америке и Европе используют уникальную возможность обрести лучшее в обоих мирах. Они имеют исламское происхождение и в их распоряжении западные исследовательские центры, которые позволяют свободно проводить исследования и развивать знания на основе исламской эпистемологии и целостной исламской парадигмы. Кроме того, нашим аспирантам и студентам предлагаются методы исследования и обучения, позволяющие обрести целостность и благочестие, чтобы они могли развивать священную исламскую науку.

Подводя итог, можно сказать, что на протяжении длительного периода времени образование в школах и университетах Востока и Запада страдало от одномерности на всех уровнях. Пропитанная научностью и рациональностью, эта система считается ключом к успеху в учебе и жизни в целом. Человек в ней рассматривается только как разум и тело. Она поощряет интеллектуальность и рациональность, в то время как игнорирует или почти не придает значения духовности и интуиции. Конечная цель жизни сводится к достижению мирских и материальных благ. Для очищения души, как пути к постижению окончательной истины и обретению Будущего, нет места в такой системе образования и образе жизни в целом.

В этой книге представлена попытка восстановить целостность и святость образования с помощью преобразовательных методов обучения и преподавания. В ней также предлагаются другие парадигмы, которые могут служить первым шагом в создании исламских знаний, основанных на исламской парадигме и выходящих из исламской эпистемологии. В своем исследовании я предприняла попытку представить эпистемологию с образовательной, а не с фи-

лософской точки зрения. Преподавая в школе и в университете уже в течение длительного времени, я предпочитаю подходить к решению философских вопросов с практической точки зрения, чтобы побудить студентов постигать корни знаний, которые они приобретают и будут приобретать позже как исследователи. Сознательная и/или подсознательная фрагментация знания и, как следствие, личности происходит сейчас на всех уровнях. Философские вопросы зарождаются внутри нас с раннего возраста. Закрывая на них глаза с самого начала, мы сеем в сердцах молодежи семена фрагментации. Поэтому образование должно опираться на такие философские вопросы, и учащиеся должны ощущать эту философскую основу, чтобы иметь возможность увидеть корни того, что они изучают. Без такого глубокого осмысления их знания — не более чем сумма академических достижений и документ об окончании вуза. Трансформационный подход рассматривается в этой книге как средство производства исламских знаний. Именно такое знание имеет значение для мусульманских студентов и ученых, потому что трансформация открывает путь для осмысленных действий, как отмечает Морган²⁴. Доказано, что трансформация является собой необратимое движение вверх в масштабе бытия.

Интересно, что и мусульманский философ XVI века Садр ад-дин Мухаммад ибн Ибрахим аш-Ширази, известный также как Мулла Садра, и бельгийский физикохимик XX века Илья Пригожин, получивший в 1977 году Нобелевскую премию за свою теорию диссипативных структур и «необратимых процессов», пришли к одному и тому же выводу, один с философской точки зрения, а другой — с чисто научной. Пригожин подробно изложил свою теорию диссипативных структур и объяснил, как живые существа движутся во вселенной вверх²⁵. Он также описал естественную склонность живых существ к преобразению и движению к более сложным и совершенным формам. Удивительный

парадокс этой теории заключается в том, что чем более структура связная, тем более она неустойчива. Эта нестабильность и является ключом к трансформации. Рассеивание энергии, как математически продемонстрировал Пригожин, создает возможность для внезапного переупорядочения.

С другой стороны, Мулла Садра следующим образом объясняет трансформацию и совершенствование тела и души как единого целого:

Трансубстанциальное движение — это не универсальное изменение или хаотичный поток, не столкновение двух равноценных принципов или отражение небытия мира природы в противовес миру постоянных форм. Это, скорее, врожденное стремление естественных существ к совершенствованию, которое превращает непрерывное самообновление, самообразование и саморазвитие в постоянное и необратимое движение вверх по лестнице бытия — от простейших элементов до человеческого измерения единства «душа-тело» и его небесного измерения. Оба измерения единства тела и души направляемы вовсе не внешним Разумом. Их движение — это продолжение процесса самосовершенствования. Достигнув высочайшего уровня субстанциального порядка в телесном мире, они готовы, движимые все тем же врожденным стремлением, подниматься еще выше и трансформироваться в чистый разум²⁶.

Эта цитата может лечь в основу другой книги, посвященной более глубокому изучению трансформационных процессов и соотнесению философских концепций с имеющимися прикладными научными исследованиями для понимания практической стороны взаимосвязи микромира и макромира.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗВЕРЖЕНИЕ ВУЛКАНА

Здесь я решила описать свой опыт во время учебы в аспирантуре в университете Торонто. За годы жизни на Востоке и на Западе во мне накопился весьма разнообразный и противоречивый опыт, который словно вулкан, долгое время находился в состоянии покоя, а затем внезапно активизировался. В какой-то момент произошло мощное извержение этого вулкана. Однако я не могу назвать один конкретный фактор, который к этому привел. Мне кажется, что динамичное столкновение и взаимодействие накопившихся противоречивых переживаний создает внутри человека необъяснимые явления. И в тот момент, когда на эти внутренние явления воздействует какое-то давление, удар, интеллектуальный вызов или духовная искра, происходит извержение. Это может привести к разрушительным последствиям, но может и создать богатую плодородную почву. Возможно, философы назвали бы это «синтезом», возникающим из диалектики тезиса и антитезиса. А поскольку я верю в разумность естественных законов и в диалектическое мышление, то посчитала важным использовать то, что осталось после извержения (богатую почву), не осуждая природу за то, что она оказалась жестока. Некоторый опыт из событий своей жизни я изложила в этом приложении.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ИМПЕРИАЛИЗМ

Обучаясь в аспирантуре на факультете измерений, оценки и компьютерных прикладных программ (МЕСА) при OISE/UT (Институт педагогических исследований в Онтарио/Университет Торонто), я оказалась в самом сердце империи цифр и чисел, статистических структур и компьютерных моделей. Меня всегда впечатляла западная эффективность, и я подумала, что, подкрепив свое образование такой «надежной и прочной» основой, как статистика и компьютерные программы, я могла бы улучшить методы преподавания и тестирования английского как второго языка в моей родной стране, Бахрейне. Я была уверена, что статистические схемы и «достоверные» данные в тестировании и оценке программ могут стать решением некоторых проблем в образовании. Однако успешно пройдя обязательные курсы анализа, я осталась недовольна академической ситуацией в целом. Проанализировав ее, чтобы найти источник своего разочарования, я обнаружила явное очень поверхностное и техническое отношение к образованию. Таким образом, академическая атмосфера, в которую я попала, показалась мне сухой и интеллектуально неудовлетворительной.

К счастью, моя академическая жизнь обрела иной оттенок, когда я прошла несколько курсов вне МЕСА. Со временем я обнаружила тесную связь между тем, какие методы используют ученые для исследований, и их подходом и отношением к образованию и жизни в целом. У меня возникли сомнения насчет целесообразности использования «научных» методов в области общественных наук. В большинстве количественных исследований, даже в самых авторитетных журналах, все внимание сосредоточено на точности программы, эффективности, достоверности и надежности, а также статистической значимости результатов. Тем не

менее мой разум спрашивал: «Как насчет сути вопроса, его образовательного значения и пользы для учителей с точки зрения улучшения учебных программ?» Как учитель, который заботится о своих учениках и об улучшении связи между преподаванием и обучением, я чувствовала, что такая учеба не была «реальной». Хотя поднимались актуальные вопросы, но в подходах к их решению не было практической ценности. Я чувствовала себя расстроенной, разочарованной и бессильной; я потеряла уверенность в себе и как аспирант, и как учитель. В голове вертелся вопрос: «Если я так беспомощна, то как я собираюсь помочь своим ученикам?» Во мне нарастало ощущение интеллектуального заточения. Мой разум стал похож на беспokoйную птицу, пытающуюся пробить решетку в клетке научных методов, априорных моделей и статистического анализа.

Я отчаянно пыталась понять причину этого интеллектуального кризиса. И впервые задумалась о сходстве между политическим и интеллектуальным империализмом. У меня возник вопрос: Почему мы, иностранные студенты, покидаем наши страны и так страдаем из-за какой-то корочки из западного университета? Почему мы так зависимы от Запада, даже интеллектуально? Когда в IX веке появился первый исламский университет, Запад был погружен в средневековый сон. А когда пробудился, то построил свою нынешнюю научную и технологическую цивилизацию на исламском знании, процветавшем в то время в Андалусии.

Ответ стал очевиден. Вся суть проблемы, как следует из моего личного опыта и социального опыта на Ближнем Востоке, в «интеллектуальной зависимости». Пытаясь быть «объективной», я начала думать и анализировать ситуацию с точки зрения западных стандартов. С позиции Запада, сила или зависимость нации определяется уровнем ее экономического и материального развития. Ближний Восток со всеми его природными ресурсами — один из самых бога-

тых регионов мира. Почему же ближневосточные страны настолько зависимы от Запада, даже в экономическом отношении? С той же западной точки зрения, образование является ключом к индивидуальному развитию и расширению прав и возможностей. Я была аспирантом в одном из ведущих университетов на Западе, так почему же я чувствовала обескураженность и скованность теми самыми знаниями, которые обретала? Если знание — это сила, почему я чувствовала себя беспомощной и бессильной?

Постепенно ко мне пришло понимание разницы между знанием и информацией. Я получала куски информации, технически проанализированной и поверхностно измеренной с помощью статистических методов, которые сами исследователи, как аспиранты, так даже и некоторые профессора, не могут тщательно проанализировать без широкой поддержки экспертов по статистике и консультантов. Следовательно, знание производится таким, чтобы соответствовать технологии и компьютерной программе. Из-за ограничений компьютерного дизайна исследователи вынуждены упростить свои вопросы и задавать только те, на которые можно ответить и которые можно обработать с помощью статистики. Развитие технологий только усугубило ситуацию, так как исследователи стали еще больше упрощать свои вопросы, чтобы иметь возможность использовать компьютеризированные статистические пакеты. На ограничения статистики наложены ограничения компьютеров. В этом была одна из причин, почему в институте я чувствовала отсутствие интеллектуальности. Ответы на простые, прямые вопросы не требовали особой интеллектуальности. Несмотря на эффективность компьютеров и впечатляющие диаграммы и таблицы, которые они могут создать, они не способны охватить всю сложность и целостность человеческих проблем и опыта. Изначально вычислительная техника и статистика были созданы для эффективного решения

задач в области естественных и физических наук, явления в которых до определенной степени постоянны и регулируются законами причинно-следственной связи. В социальных науках проблемы не так просты, как в естественных.

Больше всего в этой академической ситуации меня поражало то, что при такой поверхностности знаний ученые демонстрировали необычайное высокомерие. В этом я убедилась на личном опыте и на основании размышлений об этом явлении. Используя метод SPSSX для анализа некоторых данных для выполнения задания одного из курсов по измерениям, я была впечатлена информацией и элегантными таблицами и графиками, которые получила при помощи компьютеризованного статистического пакета. В момент иллюзии и самообмана я подумала, что это я сгенерировала информацию, создала дизайн и графики. Но сразу же пришло понимание: только что я просто следовала инструкциям и задействовала минимум мыслительных усилий, чтобы создать эту впечатляющую схему, подписанную моим именем. Это заслуга создателя оригинальной программы, которому следует отдать должное, но остальные из нас, «пользователи», только следуют инструкциям и используют минимум мышления для запуска компьютеризованных проектов. В чем задействуется мышление, так это главным образом в том, чтобы подгонять данные, чтобы они соответствовали схеме. И это скорее ограничение, чем освобождение мышления.

Еще больше мою душу тревожило отсутствие понимания интеллектуальности, подлинных знаний и использования высших мыслительных способностей большинством пользователей программ. Власть точных данных и компьютеризованных схем является лишь отражением преобладающей в мире тенденции господства экономики и финансов над культурным и либеральным образованием. В этих условиях педагоги откорректировали свою направленность

в сторону приспособления к финансовому, индустриальному миру вместо того, чтобы пытаться влиять на окружающий мир и менять его, чтобы он стал более гуманным и настоящим. Единственное, ради чего стоило приехать на Запад и пройти столько испытаний, — это интеллектуальное развитие и расширение прав и возможностей через образование. Совершенно противоположный эффект — ограничение прав и возможностей — побудил меня искать решение такой запутанной проблемы.

Итак, причиной моего бессилия и разочарования служило интеллектуальное и психологическое сопротивление поверхностному знанию, с которым я столкнулась. Я не могла ни подчиниться этому типу знания, ни противостоять «сверхдержаве» научного империализма, которая контролировала весь мир. В итоге это привело меня к «интеллектуальному кризису» и к появлению мятежного исследователя.

Количество вопросов только увеличивалось: «Что есть демократия в таком случае? Если она не практикуется в самой колыбели, в университетах, то где ее будут практиковать, защищать и развивать? Где свобода слова? Где интеллектуальная свобода? Где право относиться одинаково ко всем людям?» И главный вопрос: «Должна ли я соответствовать стандартам и делать то, что делают все остальные, чтобы быть принятой в академической среде, или же мне следует идти своим путем?» И я выбрала свободу.

ВЕСНА 1988 ГОДА: РАСШИРЕНИЕ БАЗЫ ЗНАНИЙ

Весной 1988 года на одном из курсов мне предложили доказать западной аудитории, что ислам — это не то, что показывают предубежденные СМИ Северной Америки; моей задачей было показать, что он имеет богатое научное и культурное цивилизационное наследие, которое зароди-

лось четырнадцать сотен лет назад. И я бросила себе этот вызов. У меня не было никакого опыта в изучении ислама; последний раз я контактировала с официальным арабским образованием еще в средней школе в Бахрейне. С тех пор я либо изучала английский, либо преподавала английский, либо училась на английском. Когда же я столкнулась с вышеупомянутой задачей, то моей первой проблемой стал поиск источников. Проведя несколько часов за онлайн-каталогом в библиотеке Робарта, я испытала смешанные чувства. Огромное количество ссылок на классические и современные труды вызывало как волнение, так и разочарование. Интересно было узнать о наличии столь широкого спектра исламских исследований во многих областях и на разных языках, включая английский, арабский и персидский. Это было ошеломляюще, потому что я осознала весь масштаб и серьезность задачи, которая была на меня возложена.

Задача была сложной, но весьма полезной и увлекательной. Дальнейшие исследования привели меня к пониманию исламских теорий и попыткам высвободить исламскую философию из ее башни из слоновой кости и сделать ее более практичной ради удовлетворения образовательных нужд. В итоге появилась курсовая работа под названием «Крах западных университетов в исламских обществах: часть 1». Именно в ней было посеяно семя книги, которую читатель держит сейчас в руках; посеяно мною, а возвращено моим научным руководителем, доктором Рут Хейхо, чей подход к преподаванию и разноплановый опыт на Востоке (в Китае) и на Западе сформировали ее широкие взгляды на образование и жизнь. Прочитав мою работу, она сказала сочувствующим голосом: «Ничто уже не будет прежним!» Я тогда не осознавала всей глубины ее слов. Однако она предвидела трудности, с которыми мне пришлось столкнуться в будущем. После весны 1988 года направленность и

масштабы моих исследований и моего мышления изменились. Я считаю эту курсовую поворотным моментом в моей жизни. Работа над ней познакомила меня со многими великими мусульманскими философами, о которых я только слышала, но чьих трудов никогда не читала и не изучала.

Впервые за многие годы я не чувствовала никаких границ между досугом, учебой и работой. Долгие часы были заняты чтением и утолением моей неустанной жажды знаний из живительного исламского ключа. Я была как странник в пустыне, который после продолжительных поисков глотка воды нашел целый оазис. На этот раз это был не мираж. Это была реальность. Впервые после столь долгой разлуки с собой я почувствовала единство. Разум и душа были в совершенной гармонии. Наслаждение пришло не только от осознания глубины этих великих мыслей, но также от чтения оригинальных текстов на арабском языке и упоения богатством языка и его способностью передать смысл философских и интеллектуальных концепций.

Чтобы дать читателю представление о той курсовой работе, я приведу здесь цитату из ее вступительной части:

Цель данной работы заключается в том, чтобы (1) изучить причины упадка образования в арабо-мусульманских обществах в последние два столетия; (2) предложить всеохватывающую теорию образования, соответствующую природе исламского образования. Это необходимо главным образом потому, что существующие ограниченные теории образования не могут раскрыть многомерность исламской религии и, следовательно, не охватывают все аспекты исламского образования для мусульманских студентов. Кроме того, потому что импортируемые теории разрабатываются для удовлетворения конкретных потребностей в конкретных обществах с определенной философией образования, а также с конкретной экономической, социальной и политической структурой¹.

В цитируемой работе приводятся внешние и внутренние причины упадка образования в арабо-мусульманских странах в XIX и XX веках. Из внешних факторов названы колонизация и модернизация. Внутренними факторами служат несоответствие и несогласованность между первоначальной исламской философией «постоянных знаний» и «приобретенных знаний» и реальной экономической, политической, социальной и образовательной ситуацией в исламских странах. Результатом такого несоответствия стало ослабление стран, которые, несмотря на наличие колоссальных природных ресурсов, оказались в экономической, интеллектуальной и даже психологической зависимости от своих бывших колонизаторов, которые снабжают их едой, идеями, книгами, образовательными программами, учителями и даже уверенностью в себе. Запад стал образцом для подражания. Всё, что одобрено Западом, считается наилучшим. Выпускники западных университетов пользуются высоким уважением, тогда как выпускники арабских университетов или вузов из других исламских стран считаются второсортными и в академических кругах, и в обществе. Такое влияние со стороны бывших колонизаторов не могло бы сохраниться, если бы его не поддерживали и не поощряли местные власти. Я чувствовала эту политическую слабость Ближнего Востока, с одной стороны, и академическую, интеллектуальную слабость Запада – с другой, и все это привело к извержению моего внутреннего вулкана.

ЛЕТО 1988: СМЕНА ПАРАДИГМЫ

Летом 1988 года вулкан внутри меня зашевелился. Во мне кипели новые идеи и тяготили старые ощущения. Стала еще более ощутимой взаимосвязь между политическим и интеллектуальным империализмом. В разгар смятения и борьбы, когда я пыталась выбрать метод оценивания, кото-

рый подходил бы для темы моей диссертации, а также на этапе написания предварительных положений и подготовки к защите диссертации, передо мной внезапно открылось несколько дверей, и я увлеклась новой волной исследований и методов; этот этап был связан с альтернативной парадигмой в социальных науках. Эту новую эру моего интеллектуального путешествия осветили три главных события, три яркие звезды в небе моей жизни, прежде скрываемые за тяжелыми тучами интеллектуального и политического империализма. Так проявилась непосредственная причина извержения моего внутреннего вулкана.

В этот период интенсивных интеллектуальных, духовных и психологических переживаний я почувствовала, как для меня внезапно открылись врата к знаниям. Я могу выделить три ориентира, которые повлияли на мое мышление и исследования, и с тех пор продолжают обогащать мое интеллектуальное путешествие. Этими ориентирами стало открытие: 1) альтернативной парадигмы и интерпретационных/натуралистических методов исследования; 2) личных практических знаний и нарративного метода исследования; и 3) социального знания и Франкфуртской школы.

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ПАРАДИГМА: ПЕРЕЛОМНЫЙ МОМЕНТ

Новая эра в методах исследования началась для меня с открытия книг Губы и Линкольн «*Эффективное оценивание*»² и «*Натуралистическое исследование*»³. Эти две книги уникальны тем, что представляют интеллектуальную и философскую базу качественных методов исследования. Авторы делают акцент не на методе, а на парадигме. Они предлагают альтернативную парадигму, которая учитывает более глубокие и более значимые вопросы в области социальных наук, и расширение возможностей как исследователя, так и

участников исследования. Содержащиеся в этих двух книгах ссылки снабдили меня широким спектром соответствующей литературы. Сразу же после этого мой руководитель порекомендовала мне книгу Хелен Саймонс «*Знакомство со школами в условиях демократии*»⁴. Эта важная книга поощряет демократию и расширение прав и возможностей учителей как экспертов по оценке собственных программ, что и было целью моих поисков.

ПУТЬ К ИНДИВИДУАЛЬНЫМ И СОЦИАЛЬНЫМ ЗНАНИЯМ

Вторым важным событием для меня стало знакомство с концепцией индивидуальных практических знаний (РРК), которую разработал доктор Майкл Коннелли. Эта концепция открыла новые возможности в моих исследованиях и дала новое направление методам исследования в образовании. Сила индивидуального практического знания проявляется в том, как понятие целостности охватывает прошлое, настоящее и будущее, восстанавливая прошлое в свете настоящего, чтобы сформировать содержательное будущее через понимание и планирование. Понятие целостности надлежащим образом вписывается в рамки холистического исследования. Я всем сердцем приняла некоторые из этих идей, потому что они отражали мои взгляды на «целостность», «демократию», «гуманность» и «нравственность» в образовании. Я почувствовала, что теперь в состоянии со всей уверенностью сформулировать свои личные идеи, не опасаясь обвинений в том, что они слишком «эмоциональные», «личные» и «пылкие» в «научном» мире твердых данных и объективности.

Третьим важным событием новой эры в методах моего исследования стал курс о влиянии языка на обучение от приглашенного профессора из Австралии. Летом 1988 года

доктор Роберт Коннелл открыл для меня целое море знаний, область, в которой правит мощное сочетание языка и силы; в которой через литературу проявляется вся сила анализа производства знаний и их передачи посредством языка. Основное внимание в курсе уделялось лингвистическому повороту в социальной теории, теориям дискурса, языку и демократии, языку в социологии образования и лингвистическим и социальным методам.

Благодаря этому курсу я познакомилась с трудами «Археология знаний» Майкла Фуко, «Знание и контроль» М. Янга, «Дар убеждения» Ширли Хит; «Реформа общественно-политической теории» Р. Бернштейна; «Коммуникация и эволюция общества» и «Теория коммуникативных действий» Юргена Хабермаса. Курс доктора Коннелла привел меня к пониманию того, что коммуникативный подход к преподаванию языка (который я исследовала в 1981 году в своей магистерской работе) составляет саму основу социальных теорий.

ПОИСКИ ИСТИНЫ, ЕДИНСТВА И ГАРМОНИИ

Из вышеизложенного становятся очевидны непосредственные интеллектуальные истоки моего исследования. Далее я намерена раскрыть более ранние и устойчивые первопричины, которые переросли в идеи целостности и многомерности, диалектики и герменевтики. Хотя хронологически предыдущая часть этого интеллектуального путешествия происходила позже, чем та, о которой я собираюсь рассказать, реализация этих более глубоких первопричин состоялась позже, лишь в процессе развития идей. Таким образом, чтобы дать «точное представление» о человеческом развитии, сомнении и факторе неопределенности, которые преобладают в нашем мышлении, я описываю портрет самореализации в том виде, как она происходила. Опыт

и его корни смешиваются очень запутанно, так что любое строгое разграничение во времени и пространстве может привести к искаженному образу и неправильному толкованию. Исходя из этого, в следующем подразделе я описываю путь развития идей целостности, многомерности и диалектического мышления.

Полнота, целостность, единство, связность, гармония, непрерывность и взаимодействие — все это ключевые слова моей книги. В то же время, главная ее тема касается целостности и интеграции знаний. Изучая корни этой проблемы, я почувствовала, что мое восточное и западное образования разделились в моем сознании. С самого начала у меня не было ясного понимания идей целостности, они развивались в разных формах и на разных уровнях. Постепенно, по мере того как разворачивались события, на поверхность вышло то, что лежало глубоко в моем подсознании, и идея целостности обрела свою нынешнюю форму.

Чтобы наметить путь этого интеллектуального развития, я привожу выдержки из двух писем, которые я отправила членам моей диссертационной комиссии. Одно из них — сопроводительное письмо к диссертационному проекту от 25 августа 1988 года. Второе — сопроводительное письмо к отчету о сборе данных на первом этапе исследования от 13 февраля 1989 года. Оба письма выражают идею целостности на разных уровнях.

Мне посчастливилось получать образование, черпая лучшее из двух миров — Востока и Запада. Однако у этого опыта была и обратная сторона — это мучительное разделение души между тем и другим. С 17 лет я блуждала по миру, от Ближнего Востока через Европу до Северной Америки, пытаюсь понять себя и окружающий мир. Скиталась туда-сюда от одной крайности к другой, между двумя противоположностями: разными системами ценностей, раз-

ными образами жизни, языками, менталитетами и даже разными погодными условиями.

В этих странствованиях мне пришлось немало претерпеть, не столько культурного шока, сколько интеллектуальных и духовных потрясений. На Западе я не могла понять, почему люди не могут по-другому смотреть на вещи, а на Востоке я не могла понять, почему люди не могут по-другому поступать. Однако в то время я не была уверена, что значит «по-другому». Меня не покидало это странное ощущение, будто жители Запада чувствуют своим разумом, а жители Востока думают своим сердцем. Что-то было не так, но я не могла тогда понять, что именно.

Наконец, после многих лет формального образования и работы я поняла, что отсутствует «целостность». А чтобы обрести целостность, необходимо примирить разум и душу. И то и другое — в нас самих. Как человеческие существа, мы обладаем разумом и душой. Мы понимаем нашим разумом определенные вещи, которые можно логически проанализировать и выразить словами и числами, или то, что Полањи называет «пропозициональным знанием», а я называю «интеллектуальным знанием». С другой стороны, есть определенные вещи, которые нельзя понять и проанализировать посредством языка и логики. Вещи, которые мы чувствуем, но выразить не можем. Я называю это «духовным знанием», а Полањи — «неявным знанием». Смысл моего проекта заключается в концепции «целостного разума», которая может быть реализована с помощью натуралистического, целостного, аналитического, оперативного подхода⁵.

В этом первом письме я попыталась осветить конфликт между двумя крайностями, Востоком и Западом, и то, почему мой диссертационный проект был о «примирении между разумом и душой, которое должно произойти, чтобы обрести целостность». Путь к примирению начинается изнутри. Мое осознание важности интеграции на личностном уровне было первым шагом на долгом пути самопознания и саморазвития, становления целостной личности, а

не раздробленной и разделенной между разными уровнями опыта — интеллектуальным, духовным и физическим. Для всестороннего изучения любой ситуации нам, как исследователям в области общественных наук, необходимо чувствовать себя целостными личностями; иначе мы не сможем понять суть и глубину нашего существования и опыта.

Ибо крайне важно, чтобы мы развивали искусство образования, которое выведет нас из социального хаоса, в который мы попали за последние несколько лет и десятилетий. И единственный выход из этого социального хаоса — вернуть в души людей духовность через образование, чтобы из самого духа человек мог найти путь к прогрессу и дальнейшей эволюции цивилизации⁶.

Личностное развитие идет рука об руку с развитием социальным. Осознание важности целостности человеческих созданий постепенно привело к осознанию важности целостности и интеграции системы образования в любом обществе. Оно возникло после предварительного анализа данных, собранных мной на первом этапе исследования. 13 февраля 1989 года в сопроводительном письме к отчету я написала:

Дилемма исламских обществ заключается в том, что они импортируют системы светского образования и внедряют их в сердце традиционных исламских обществ. Для меня это все равно, что сажать пальму на Аляске и ожидать, что она будет естественным образом расти и плодоносить. Несоответствие между религиозной основой исламских обществ и светским построением западной системы образования и есть основной причиной проблем, с которыми сталкиваются наши университеты. Отсутствие гармонии между жизнью индивидов вне университета и внутри него, а также конфликт между двумя противоположностями —

светским и религиозным — приводит всех в замешательство. Идея интеграции духовности в образование позволила мне по-новому взглянуть на свой опыт образования на Западе, стала новым маяком надежды достичь «целостности» в этом раздробленном мире. Все потому, что ощущение духовной и интеллектуальной неполноты как на Востоке, так и на Западе было невыносимо мучительным. Материалистический подтекст западной идеологии вытеснил из учебных программ любую духовность. С другой стороны, отрицание свободы слова стало препятствием для интеллектуального развития и роста на Востоке. Любой вопрос классифицируется как «запрещенный» или «табуированный» в политическом, социальном или религиозном плане, в соответствии с толкованиями религиозных или политических властей⁷.

Скитание между этими двумя крайностями на определенных этапах моей жизни вызывало у меня мучения и чувство внутреннего раскола, приводило в замешательство и беспокойство. Но где боль — там всегда рост. Вся эта путаница побудила меня искать причины, источник боли и смысл борьбы.

ОТВЕЧАЯ НА ВАЖНЕЙШИЕ ВОПРОСЫ

В поисках истины, гармонии и единства я осознала, что конфликт и борьба возникли из глубоко укоренившегося сопротивления контролю свободы. На Западе я чувствовала угрозу моему духовному развитию и свободе. На Востоке под угрозой находилось мое интеллектуальное развитие и свобода. Неужели ради сохранения и развития одного требовалось пожертвовать другим? Во мне был страх перед этим выбором и одновременно сопротивление расколу. Передо мной встали важные вопросы: «Должна ли я отказаться от своей исламской восточной арабской идентичности ради получения высшего образования? Должна ли я

жертвовать своим интеллектуальным развитием и жаждой знаний ради сохранения своей идентичности?»

Ответ пришел в виде третьего вопроса: «Почему бы не сохранить и то и другое?» Ответить на этот вопрос было не легко, но тот факт, что те же вопросы возникали в ходе моего исследования применительно к обществу, помог мне лучше понять ситуацию и попытаться найти реалистичные решения дилеммы: как сохранить традиционные культуры и в то же время поощрить развитие нового, «современного» общества. Вопрос на уровне общества звучал так: «Должны ли мы, как незападное общество, отказаться от нашего языка, культуры и религии ради экономического развития, которое приходит с Запада через английский язык и западную светскую систему образования?»

Каждому этапу гармонии и единства предшествовала великая борьба и конфликт, но в итоге мир, как это и должно было произойти, наступил естественным путем через общение, взаимодействие, размышление и понимание. Таким образом, размышления о личном опыте открыли мои разум и сердце для анализа социально-культурной ситуации в Бахрейне и того, какую роль в этом может сыграть моя личная история. Важнейшим шагом стало то, что я начала рассматривать себя как микрокосм, а Бахрейн — как макрокосм. Я разрывалась между сохранением своей исламской идентичности и поиском саморазвития на разных уровнях, так же и Бахрейн стремился сохранить свое традиционное религиозное общество, одновременно стремясь к развитию.

По многим причинам культура, традиции, религиозность общества ассоциируются с Востоком, тогда как развитие, светскость, современность считаются достоянием Запада. Это и послужило почвой для конфликта между исламским религиозным обществом и западной светской системой образования. Что усилило взаимное напряжение меж-

ду промышленно развитыми и традиционными развивающимися странами. Более пристальный взгляд на создавшуюся ситуацию объясняет, почему мой личный опыт соответствует социокультурному опыту Бахрейна. Универсальность такой идеи подтверждает следующая цитата из Шютца:

Я просто считаю само собой разумеющимся то, что другие люди также существуют в этом моем мире, и не только в телесном облике, подобно другим объектам, но и как существа, наделенные сознанием, которое, по сути, подобно моему. Таким образом, с самого начала мир, в котором я живу, не является моим личным миром, он скорее интерсубъективен, фундаментальная структура его реальности заключается в том, что он поделен между всеми нами⁸.

СОХРАНЕНИЕ БАЛАНСА

На втором этапе сбора данных для моего исследования герменевтическая природа натуралистического подхода и постоянное размышление над данными заставили меня понять, что не только Запад заблуждается в отношении концепции исламского образования. Большинство мусульман, с которыми я обсуждала этот вопрос, выражали то же ошибочное мнение, что исламское образование тождественно религиозному образованию. Это означало, что на данном этапе необходима переоценка самой идеи исламского образования. Чтобы сохранить баланс в исследовании, мне пришлось расширить список участников, чьи точки зрения варьировались от философских до весьма конкретных практических.

Своей важнейшей задачей я видела удержание этого равновесия. Некоторые участники выражали мнение, что арабизация, связанная непосредственно с исламским образованием, невозможна в нынешних условиях, и если мы,

арабы, хотим развиваться, то нам нужно полностью следовать за Западом. Другая часть участников, выступающая против вестернизации, впала в другую крайность, предполагая, что единственный путь развития — это тотальная арабизация университетов и общества. И началом пути в этом направлении они видят возрождение арабского языка и исламской культуры. Таким образом, важнейшим шагом для примирения мог бы стать баланс между научным и религиозным образованием, интеллектуальностью и духовностью. Однако мне пришлось столкнуться с тем фактом, что этот баланс в современном Бахрейнском университете не соблюден. Духовности нет места в учебной программе, кроме как на факультете исламского образования. Кроме того, главный вопрос заключался не в том, включать ли в программу изучение ислама, а в методе преподавания предмета и его конечной цели.

Примирение еще никому не давалось легко. Однако его не следует путать с компромиссом. Чтобы пойти на компромисс, мы добровольно или принудительно отказываемся от чего-то одного в пользу другого. Идея отказа создает почву для глубокой скрытой агрессии, которая может проявиться в любой момент. Примирение, в свою очередь, означает достижение более глубокого *понимания* — понимания, которое возникает в результате анализа личных мнений и предубеждений в свете универсального знания. Если в этом случае и есть какой-то компромисс, то это скорее отказ от предрассудков и предубеждений ради постижения истины. В самом начале противоречивые идеи моих изысканий пребывали буквально в состоянии войны. Первый шаг к примирению наступил тогда, когда мне пришлось написать статью для VII Всемирного конгресса сравнительного образования, который проходил 26 июня 1989 года в Монреале. Я была уверена, что применение методологических принципов герменевтики улучшит моё по-

нимание ситуации. В глубине души появилась легкость. И впервые за много лет я была довольна решением, как следует из приведенной ниже цитаты.

Я перенесла это исследование в плоскость герменевтики для того, чтобы улучшить собственное понимание причин взаимного неправильного восприятия и искаженного истолкования друг другом Востока и Запада. Герменевтика в этом исследовании касается интерпретации человеческого опыта и борьбы за понимание природы конфликтов между Востоком и Западом. Будучи дитящем Востока и Запада, я научилась сравнивать языки, культуры, истории, ментальности, личности и школы мысли. В попытке понять противоречия двух крайностей, два моих «я» постоянно пребывали в состоянии диалога, а порой даже конфликта.

Поскольку главный метод в герменевтике — это диалог, а ответы на вопросы проявляются в ходе диалектического обмена между двумя субъектами, то здесь я излагаю интерпретацию этой диалектики. После многих лет метания между двумя мирами — религиозным, духовным Востоком и светским материально ориентированным Западом — я решила примирить их, а не бороться с ними. Я поняла, что взаимоотношения между двумя моими «я» должны быть диалектикой любви, а не ненависти. Борьба должна быть «за» идеал, а не «против». Ко мне пришло осознание, что истоки моей давней борьбы кроются в ощущении небезопасности, чувстве, что на Западе я могу потерять свою исламскую/арабскую восточную идентичность⁹.

Стил утверждает:

Герменевтика вышла за рамки своего первоначального предназначения, связанного с интерпретацией текстов, и стала дисциплиной, связанной с интерпретацией человеческих явлений и опыта. Если бы мы не задавались вопросами о самих себе, то не было бы необходимости в герменевтике... Современная герменевтика дает методологические ре-

комендации относительно того, как задавать вопросы и отвечать на них... Ее главный метод — диалог. Ответы на вопросы можно получить путем обсуждения на основе взаимности, через диалектику обмена между двумя субъектами.... Если мы не задаем вопросов, то ничему не учимся. Если мы не позволим другим и самим себе задавать вопросы о нас, то навсегда останемся такими, как есть. Позволить другому говорить и приложить усилия для того, чтобы услышать, и есть та трудная задача, которую ставит перед нами герменевтика... Цель герменевтики — расширить понимание человека при помощи вопросов: откуда берется неправильное толкование, несогласие, что ведет к согласию, пониманию и достижению консенсуса¹⁰.

Естественным следствием на этом этапе стало безоговорочное принятие концепции диалектики. Под влиянием моего двойственного, восточного и западного, опыта во мне постепенно развивалось диалектическое мышление, причем я даже не подозревала об этих процессах. Жизнь в двух противоречивых ситуациях привела к внутренней поляризации. Это явление может вызывать нестабильность, конфликт, борьбу и даже войну. В то же время пребывание на одном из полюсов позволяет избежать кризиса или конфликта, поскольку человек принимает решение принадлежать к тому или иному лагерю без особой борьбы. Значит, конфликт начинается тогда, когда индивид испытывает преимущества и недостатки обеих противоположных ситуаций одновременно. Когда выбор стоит между двумя измерениями человека — душой и разумом, духовным и интеллектуальным, — то кризис действительно глубок.

СОЗДАНИЕ ОСНОВЫ

Пребывать в замешательстве и разрывать между разумом и душой — не самое приятное состояние. Только после прочтения книги Майкла Бассешеса *«Диалектическое мыш-*

ление и развитие взрослых» в октябре 1989 года я смогла определить рамки своего личного опыта и своей диссертации. Только тогда мне удалось сформулировать свои идеи и осмыслить их. Ознакомление с книгой Бассешеса было похоже на поиск безопасного дома для моих рассредоточенных идей, разрывающихся между двумя крайностями на многих уровнях: личном, социальном и универсальном. Я поняла, что диалектическое мышление — это последний этап становления взрослого индивида и что я проходила естественный процесс этого развития. Было облегчением узнать, что боль, конфликт, борьба, растерянность, противоречия и притяжение крайностей — это только этапы диалектического мышления. Мне было крайне важно знать, что переживаемый мною кризис не негативен. Заверение в этом я нашла у Ригеля, который выразил похожую идею:

Такие конфликты и кризисы не следует рассматривать как негативные. Большинство кризисов представляет собой конструктивную конфронтацию, в ходе которой возникают разногласия и противоречия, служащие впоследствии источником каждого нового изменения как в индивиде, так и в обществе. Таким образом, взаимодействие конфликтующих событий трансформируется в согласованные модели отношений и смыслов. Эти синхронизирующие скачки развития представляют собой наиболее важные достижения индивида и общества¹¹.

Размышление об этапах интеллектуального развития, прослеживаемых в моей научной работе, показывает, что семена диалектического мышления присутствовали в ней с самого начала. Им предстояло пройти естественные процессы инкубации и прорастания. Само понятие «целостности» является диалектическим. Концепция «целостного разума», которую я выдвинула в своей диссертации в августе 1988 года, и мои попытки примирения души и разума бы-

ли диалектикой в действии. В феврале 1989 года призыв, с которым я обратилась к членам комитета, чтобы работать вместе для достижения взаимопонимания между Востоком и Западом, также был проявлением диалектического мышления.

МОЯ ДВУЯЗЫЧНАЯ СЕМЬЯ: ЗАРОЖДЕНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Развитию во мне диалектического мышления способствовали три главных фактора: воспитание в условиях двух языков и культур, разноплановый образовательный опыт на Востоке и Западе, а также интерпретационные методы исследования и размышление о личном опыте.

Местом зарождения моего диалектического мышления была моя двуязычная и двукультурная семья; в ней были арабский и персидский языки и, соответственно, культуры, а также ислам в качестве объединяющего фактора. Мать-билингв и отец-мультилингв, который часто путешествовал и брал с собой детей, повлияли на формирование моего широкого кругозора и открыли мне глаза на различные культуры, языки, образы жизни и идеи. Принятие различий стало моей второй натурой. Это была диалектика любви и понимания.

В детстве я принимала свои яркие переживания, потому что не чувствовала от них никакой угрозы. Дети быстро учатся, они прекрасные слушатели и наблюдатели. Они восприимчивы, радостны, забавны и гибки. Это наша строгая система образования делает нас узколобыми, предвзятыми и злобными. Ее жесткие правила сковывают творческие умы детей и поработщают их свободные души. Дом, в котором я воспитывалась, подарил моей душе и разуму всю свободу для исследований.

Сейчас я могу сказать, что оба моих родителя практиковали диалектический подход. Несмотря на определенный консерватизм в следовании исламским нормам и правилам жизни, они никогда не проявляли предвзятости в вопросах принятия новаторских идей, пока те не противоречили их системе убеждений. Родители прочно укоренили меня в моей религии и в обоих языках, а затем предоставили мне свободу расти и развиваться в соответствии с моими способностями. Они знали о важности сохранения и развития культуры, языка и религии, но в то же время не отрицали естественное стремление к развитию и необходимость перемен в любом человеке и обществе. Они не только дали мне свободу расти, но и поддерживали меня на протяжении всего моего пути. Они сохранили баланс между твердостью наших корней и гибкостью, необходимой для выращивания новых ветвей. Они посеяли во мне семена диалектического мышления и питали их теплом своих сердец и любовью.

Разностороннее образование, которое я получила на Ближнем Востоке, в Европе и Северной Америке, стало вторым важным фактором в развитии диалектического мышления. Жизнь в разных частях света, а также опыт взаимодействия с разными языками, культурами и способами мышления обеспечили мне интеллектуальное обогащение. Разнообразные и даже противоречивые системы образования, с которыми я сталкивалась, стимулировали процессы диалектики. Мучения, боль и борьба в противоречивых условиях заставили меня искать решения. В этих условиях размышления об этапах обретения моего личного опыта помогли мне выкристаллизовать свое диалектическое мышление. Как пишет Бассешес:

С точки зрения диалектического мышления, из всего диапазона изменений распознаваемым остается лишь истори-

ческий процесс как эволюционирующее целое. Любые изменения, какими бы радикальными они ни были, могут быть чем-то уравновешены, если их можно представить как этап в диалектическом процессе эволюции. Новые события интегрированы в диалектическую концепцию процесса как последующие шаги в его эволюции; старые конструкции сохраняются (они остаются частью процесса диалектики), хотя их историческая роль восстанавливается лишь в свете последующих преобразований¹².

И наконец, натуралистический метод исследования и размышления о личном опыте являются третьим основным фактором в развитии моего диалектического мышления. Диалог — это метод герменевтики, при котором поиск ответов на вопросы происходит через диалектику обмена, как предполагает Стил¹³. Герменевтика — неотъемлемая часть натуралистического исследования. Важными аспектами этой методологии являются коммуникация и диалог. Благодаря им, мне удалось построить прочные отношения с участниками моего исследования, чтобы они могли свободно обсуждать со мной любые проблемы без ограничений, налагаемых предварительно разработанными схемами и опросниками.

Выслушивание широкого спектра мнений изначально вызывало много путаницы, хотя это был лишь этап в развитии диалектического мышления. Наличие противоречивых идей и мнений участников является свидетельством разнообразия, присущего любой группе людей в отношении спорных вопросов. Стремление познать «реальность» приводит нас как исследователей к диалектике, потому что истина для студентов не такая, как для руководителей, преподавателей и даже родителей. Исследованиям не выдержать такого разнообразия мнений, если исследователи не научатся работать, используя диалектический подход, принимая противоречия и понимая, что все участники имеют

право рассказать историю со своей точки зрения. Если диалог характерен для натуралистического исследования, то монолог — это характеристика размышлений о личном опыте. Непрерывное внутреннее размышление создает более глубокое понимание конфликта между противоположными идеями. Настоящее стремление к истине в конечном счете приводит к середине пути, точке, где примиряются крайности. Согласно Исламу, это и есть «прямой путь».

МНОГОМЕРНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Анализируя свой опыт, я обнаружила, что была одержима идеей многомерности, которая, согласно терминологии Поланы, постепенно переросла в «интеллектуальную страсть» — страсть, которая побуждала меня искать целостность во всем. Именно это пылкое увлечение целостностью в определенной мере стало причиной моего интеллектуального кризиса. Я обнаружила, что боль интеллектуальной и духовной неполноты, которую я испытывала, вызвана доминирующими однобокими подходами к образованию, измерению и оценке. Меня угнетало осознание того, что для решения реальных разноплановых жизненных и образовательных проблем большинство ученых используют какие-то односторонние подходы. Я затрагивала эту проблему на разных уровнях и в разных областях еще при написании нескольких курсовых работ в течение 1985–86 учебного года. Ниже приводится цитата из одной из них, где обсуждается проблема многомерности и оценки учебных программ:

На самом деле, многомерность — это важная характеристика учебно-методического процесса в целом и оценки учебного плана в частности. Когда учителя думают о проверке успешности своих курсов, первое, что приходит им на ум, — это оценить знания учеников по тем или иным

предметам, включенным в учебную программу. Тестирование уровня знаний учащихся, конечно же, является одним из нескольких аспектов оценки учебного плана. Однако при этом мы обращаем внимание только на один аспект разносторонней функции оценки программы.

Очевидно, что, применяя узкий подход к измерению разносторонней дисциплины, мы не сможем взглянуть на проблему с разных сторон, чтобы иметь ясную и четкую картину. Следовательно, наше суждение и решение по улучшению этой программы будут неэффективны¹⁴.

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ЛИЧНОГО ЗНАНИЯ

Размышление о личном опыте может быть таким же ограничивающим, как и любой другой способ исследования, если оно не затрагивает внешний мир и не относится к обществу, к которому принадлежит человек. Фактически оно может постепенно привести к нарциссической озабоченности субъективными чувствами и опытом. События в обществе, общине и мире в целом — это критерии и мерила значимости нашего личного опыта и переживаний. Конференции признаны в академической среде важными событиями, предоставляющими ученым возможность собраться и поделиться друг с другом последними результатами своих изысканий, а также обсудить идеи, касающиеся личных, академических или социальных вопросов. Кроме того, они также служат платформой для обсуждения спорных вопросов. Тщательно подобранные конференции и семинары на темы, которые нас как участников интересуют в той или иной степени, могут оказаться ценным и просвещающим опытом, потому что дают нам возможность выслушивать мнение «другой стороны».

В течение 1989 года я посетила шесть различных конференций в Северной Америке, на Ближнем Востоке и в Европе. Все они прямо или косвенно касались образования и вопросов, связанных с альтернативной парадигмой, фраг-

ментацией знания и сравнительным образованием. Мне хотелось бы поделиться с читателем реакцией некоторых участников на вопрос о проблемах исламского развития, который я подняла летом 1989 года в Монреале во время VII Всемирного конгресса по сравнительному образованию, языку и коммуникациям (26–30 июня 1989 года, Монреальский университет, Канада). Я представляла свое исследование под названием «Крах западных университетов в исламском обществе: часть 2». Спорные вопросы, затронутые в моем докладе, вызвали бурную реакцию со стороны двух западных ученых. Одна из них некоторое время преподавала в учебных заведениях Кувейта и была твердо убеждена, что Восток не сможет выжить и развиваться без западного образования. Ее комментарии в адрес сказанного мной были агрессивными и выражены очень эмоционально и неакадемично. В то же время, она утверждала, что западные университеты изначально зиждутся на религиозных основах. Другой участник, отреагировавший на мой доклад, — слушатель из Соединенных Штатов, который преподавал в Американском университете в Каире (AUC), — выразил мнение, что я оказываю медвежью услугу арабской нации, если защищаю идею возвращения к арабскому языку и исламскому образованию, потому что это препятствовало бы экономическому развитию в регионе. Оба этих ученых — живые примеры того, какую реакцию вызывают мои идеи на Востоке и на Западе. Они представляют типичных западных «экспертов», которых нанимают почти все развивающиеся страны для совершенствования своих систем образования. Им кажется, что они лучше знают, как следует жить другим людям, даже не пытаясь пообщаться с ними и услышать мнения тех, кому они навязывают свои модели.

Подводя итог, хочется сказать, что размышления о прошлом показали взаимосвязь между моим личным опытом

и социальным опытом Бахрейна. Богатый опыт и знания, которые я приобрела летом 1988 года, и влияние, которое это оказало на мой предыдущий опыт, вызвали внутри меня извержение вулкана и ознаменовали новую эру в истории моей жизни. Мой личный интеллектуальный и духовный кризис заставил меня задуматься и отыскать его причины. А главная причина скрывалась в интеллектуальном и научном империализме, который непосредственно связан с политическим империализмом на Ближнем Востоке и в других угнетаемых странах. Так что проблема была и личной, и социальной. Вопросы, поднятые мной в этом исследовании, возникли на пересечении личных интересов и социальных проблем бахрейнского общества. Чувство бессилия и скованности заставило меня искать ответы. И они полились, словно весенние дожди. В течение трех месяцев я вернула себе уверенность и контроль над тем, что хотела сделать. Я смогла сформулировать вопросы своего исследования, не разбавляя их, не упрощая и не разбивая на части в соответствии с требованиями компьютеризованных статистических пакетов. Свобода от интеллектуального империализма — это то, к чему я стремилась, и то, что получила. Как сказал Эме Сезер: «Есть два способа погибнуть: в изоляции, вызревающей в индивидуальном, или растворившись во всеобщем»¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

АВТОРСКОЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

1. Guba, Egon G. and Lincoln, Yvonna S., *Naturalistic Inquiry* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

1. AlZeera, Z., 'Evaluation of the Orientation Program at the University of Bahrain: A Socio Cultural Perspective', (PhD Thesis, University of Toronto, Canada: 1990).
2. Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958), p. 3
3. Morgan, Gareth, (ed.), *Beyond Method: Strategies for Social Research* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983), p. 398.
4. Pellegrini, A.D., *Narrative Thought and Narrative Language*, eds. Bruce

Britton & A.D. Pellegrini (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbam Associates, 1990), p. 222.

ГЛАВА ВТОРАЯ

1. Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987), p. XXI.
2. Это выдержки из переписки между автором и доктором Долорес Фарлонг, помощником декана колледжа Ренессанс, Университет Нью Брансуика, апрель 1998 г.
3. Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 157
4. Там же.
5. Maspero, H., *Taoism and Chinese Religion*

(Amerhurst: University of Massachusetts Press, 1981), p. 73.

ГЛАВА ТРЕТЪЯ

1. Guba, E., *The Paradigm Dialog* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990).
2. Guba, E. and Lincoln, Yvonna, S., *Effective Evaluation* (San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981), p. 28.
3. Там же.
4. Tesch, Renata, *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools* (New York: Falmer Press, 1990).
5. Simons, Helen, *Getting to Know Schools in a Democracy: The Politics and Process of Evaluation* (New York: Falmer Press, 1987).
6. MacDonald, B., 'Briefing Decision Makers,' in *School Evaluation: The Politics and Process*, ed. E.R. House (Berkeley, CA: McCutchan, 1973). См. того же автора 'Evaluation and Control of Education', in *SAFARI 1: Innovation, Evaluation, Research and the Problem of Control* (Norwich: Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1974); 'The Experience of Innovation', in *CARE Occasional Publications No. 6* (Norwich: Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1978).
7. Parlett, M. and Hamilton, D., 'Evaluation as Illumination', in *Occasional Paper 9* (Center for Research in the Educational Sciences, University of Edinburgh, 1972).
8. Stake, R., *Evaluating the Arts in Education* (Columbus, OH: Charles E. Merrill Publishing Company, 1975).
9. Kelly, E.F., 'Curriculum Evaluation and Literary Criticism,' in *Curriculum Theory Network 5* (1975).
10. Rippey, R. (ed.), *Studies in Transactional Evaluation* (Berkeley, CA: McCutchan, 1973).
11. Eisner, E., 'Educational Connoisseurship and Criticism', in *Qualitative*

- Approaches to Evaluation, ed. David Fetterman (New York: Praeger, 1976).
12. Wolf, R., 'The Use of Judicial Evaluation Methods in the Formation of Education Policy', in *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 1 (May–June, 1974).
 13. С.М. Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*; and Guba and Lincoln, *Naturalistic Inquiry*.
 14. С.М. Tesch, *Qualitative Research*.
 15. Guba & Lincoln, *Naturalistic Inquiry*, p. 28.
 16. Deutscher, I., 'Words and Deeds: Social Science and Social Policy', in *Qualitative Methodology*, ed. W. Filstead (Chicago, IL: Markham, 1970).
 17. Там же, с. 33.
 18. Guba, *The Paradigm Dialog*, p. 27.
 19. Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*.
 20. С.М. Eisner, Elliot W. & Peshkin, Alan (eds.), *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate* (New York: Teachers' College, Columbia University, 1990); and Guba, *The Paradigm Dialog*.
 21. Patton, Michael Quinn, *Qualitative Evaluation Methods* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980), p. 28.
 22. Polanyi, Michael, *Beyond Nihilism* (Cambridge: University Press, 1960).
 23. Hjartland, L., 'Statistics as Fragmentors of Knowledge', исследование, представленное на Международной конференции по вопросу фрагментации знаний в социальной философии, Капри, Италия, 18–23 июня 1989, с. 3.
 24. Там же, с. 4.
 25. Цит. по Raskin, Marcus G. and others, *New Ways of Knowing: The Sciences, Society and Reconstructive Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987), pp. 247–248.
 26. Там же, с. 249.
 27. Eisner, E. *The Educational Imagination* (New York:

- Macmillan Publishing Company, 1985), p. 20.
28. Raskin, *New Ways of Knowing*, p. 160.
29. Eisner, *The Educational Imagination*, p. 218.
30. Raskin, *New Ways of Knowing*, p. 26.
31. King, K., 'Two Key Fragmentations: That Between Experimental Science and Social Science and that Between Western and Third World Science', исследование, представленное на Международной конференции по вопросу фрагментации знаний в социальной философии, Капри, Италия, 18–23 июня 1989, с. 3.
32. Apple, M., *Ideology and Curriculum* (New York: Routledge, 1990).
33. Scriven, M., 'Objectivity and Subjectivity in Social Research', in *Philosophical Redirection of Social Research*, ed. L.G. Thomas (Chicago: University of Chicago Press, 1972), p. 27.
34. См. Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*, (1981).
35. Patton, *Qualitative Evaluation Methods*, (1980).
36. Важные и основательные источники информации на эту тему: M. Lecompt, *Handbook of Qualitative Research in Education* (1992); J. Kirk, *Reliability and Validity in Qualitative Research* (1986); B. Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (1989); I. Holloway, *Basic Concepts for Qualitative Research* (1997); и N. Denzin, *The Handbook of Qualitative Research* (1994).
37. Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*.
38. Там же.
39. Там же, с. 86.
40. Там же, с. 88.
41. Там же, с. 87.
42. Bronfenbrenner, V., 'Toward an Experimental Ecology of Human Development', *American Psychologist*, vol.32, no.7 (1977), p. 513.
43. Lincoln, Y. & Guba, E., 'But is it Rigorous? Trustworthiness and Authenticity in Naturalistic Evaluation', *New Directions*

for Program Evaluation,
no. 30 (June 1986), p. 76.

44. Там же, с. 79.

45. Там же, с. 82.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

1. Lincoln & Guba, 'But is it Rigorous?', p. 65.
2. Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), p. 133.
3. Guba, *The Paradigm Dialog*, p. 20.
4. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Science, An Illustrated Study* (London: World of Islam Festival Publication Company, 1976), p. 3.
5. Banaie, M. and Haque, N., *From Facts to Values: Certainty, Order, Balance and their Universal Implications* (Toronto, Canada: Optagon Publications, 1995).
6. Там же, с. 122.
7. Там же, с. 44.
8. Читатели, интересующиеся этой темой, могут обратиться к большому количеству недавно вышедших книг

о том, какой ущерб человечеству нанесло западное научное мышление; например: J. Saul, *Voltaire's Bastards*; H. Marcuse, *One Dimensional Man*; J. Habermas, *Communicative Competence*.

ГЛАВА ПЯТАЯ

1. Nasr, *Islamic Spirituality*, p. XV.
2. Al-Faruqi, Ismail R. & Lois Lamya', *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan, 1986), p. IV.
3. Mutahhari, M., *Foundations of Islamic Thought* (Berkeley, CA: Mizan Press, 1985), p. 54.
4. Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action. Translated by Thomas McCarthy* (Boston, MA: Beacon Press, 1984), p. 205.
5. Там же, сс. 205–211.
6. Там же.
7. Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, p. 79.
8. Mahdi, M., 'The New Wisdom: Synthesis of Philosophy and Mysticism', *The*

- Encyclopaedia Britannica*, vol. 22 (1987), p. 27.
9. al-Faruqi, Ismail R. and Nasseef, Abdullah Omar, (eds.), *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective* (Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981), p. 17.
 10. Выделено автором.
 11. Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963).
 12. Там же, с. 11. Выделено автором.
 13. Там же.
 14. Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali* (Aligarh, India: Muslim University, 1962), p. 64.
 15. Naqvi, Syed Nawab Haider, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981), p. 152.
 16. Daoudi, Mahmoud, 'An Introduction to the Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking', *The Islamic Quarterly*, vol. 32, no.1(1988), p. 15.
 17. Там же, с. 10.
 18. Murata, S., 'Masculine-Feminine Complementary in the Spiritual Psychology of Islam', *The Islamic Quarterly*, vol. 33, no. 3 (1989), p. 171.
 19. Там же, с. 175.
- #### ГЛАВА ШЕСТАЯ
1. Eaton, C.G., 'Man' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, p. 358.
 2. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Spirituality: Foundations*, p. XVIII.
 3. Langgulong, Hassan, 'Ibn Sina as an Educationist', *The Islamic Quarterly*, vol. 32, no. 2(1988).
 4. Nasr, *Islamic Spirituality*, p. 345.
 5. Abdul Haleem, M., 'The Hereafter and the Here-and-Now in the Qur'an', *The Islamic Quarterly*, vol. 33, no. 2(1989), p. 119.

6. Murata, 'Masculine-Feminine Complementary', p. 182.
7. Nasr, *Islamic Spirituality*, p.xv.
8. Более подробно в Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

1. Tibawi, A. L., *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems* (London: Luzac, 1972), p. 40.
2. Mutahhari, *Foundations of Islamic Thought*, p. 61.
3. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 495.
4. Там же, с. 496.
5. Аль-Газали, М. *Мизан аль-Амаль* (Каир: Дар аль-Ма'ариф, 1964), с. 35.
6. Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*.
7. Mutahhari, *Foundations of Islamic Thought*, p. 25.
8. Sharif, *History of Muslim Philosophy*.
9. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, p. 48.
10. Sardar, Ziauddin, (ed.), *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World* (London: Mansell Publishing Ltd., 1988).
11. См. Nasr, *Islamic Science; also An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, 'al-Biruni, and Ibn Sina*, rev. edn. (Albany, NY: State University of New York Press, 1993).
12. Nasr, *Islamic Science*, p. 237.
13. Там же, с. 31.
14. Там же, с. 237.
15. Там же, с. 236.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

1. White, O. F. and Mc Swain, C. J., in *Beyond Methods: Strategies for Social Research*, ed. Gareth Morgan (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983), p. 297.
2. Williams, D., 'When is Naturalistic Evaluation Appropriate?', *New Directions for Program Evaluation*, no. 30 (June 1986).
3. Ferguson, Marilyn, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social*

- Transformation in the 80's* (New York: J. P. Tarcher, Inc., 1987), p. 163.
4. Там же, с. 163, 164.
 5. Там же, с. 164.
 6. Там же.
 7. Там же, с. 72.
 8. Guba & Lincoln, *Naturalistic Inquiry*, p. 37.
 9. Ferguson, *Aquarian Conspiracy*, p. 394.
 10. Zohar, Danah, *The Quantum Self* (New York: William Marrow & Co., Inc., 1990), p. 72.
 11. Bullington, J. & Karlson, G., 'Introduction to Phenomenological Psychological Research', *Scandinavian Journal of Psychology* (1984), p. 51.
 12. Langeveld, 'Reflections on Phenomenology and Pedagogy', *Phenomenology and Pedagogy*, vol. 1, no. 1 (1983).
 13. Al-Faruqi, *Social and Natural Sciences*.
 14. Там же, с. 11.
 15. Там же, с. 12.
 16. Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, p. XII.
 17. Chelkowski, Peter J., (ed.), *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'lRayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi* (New York: New York University Press, 1975).
 18. Там же, с. 75.
 19. Больше информации об исследовании аль-Бируни индуистской философии см.: Челковски (Chelkowski), цитируемый источник.
 20. Sardar, *The Revenge of Athena*, p. 94.
 21. Moustakas, Clark, *Heuristic Research: Design, Methodology and Applications* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990).
 22. Там же, сс. 9, 11.
 23. Там же, с. 140.
 24. Там же, сс. 15–25.
 25. Там же, сс. 27–34.
 26. Morgan, G., *Beyond Methods*, pp. 295, 296.
 27. Там же, с. 298.
 28. Tesch, *Qualitative Research*, p. 68.
 29. Там же, с. 37.
 30. Brown, Richard Harvey, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*

- (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987).
31. Ricouer, P., *The Philosophy of Paul Ricouer* (Boston: Beacon, 1978), p. 160.
 32. Al-Faruqi, I. R., *AlTawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000), p. 86.
 33. Anastoos, C., 'A Comparative Survey of Human Science Psychologies', in *Methods* (1987), p. 15.
 34. Heshusius, Lous and Ballard, Keith (eds.), *From Positivism to Interpretivism and Beyond: Tales of Transformation in Educational and Social Research* (New York: Teachers College Press, 1996), p. 158.
 35. Больше информации заинтересованные читатели найдут в следующих источниках: F. Connelly & D. Clandinin, *Teachers as Curriculum Planners* (New York: Teachers College of Columbia University, 1988); J. Mezirow, *Fostering Critical Reflection in Adulthood* (San Francisco: Jossey Bass Publishers, 1990); and D. Thomas, *Flexible Learning Strategies in Higher and Further Education* (London: Cassell, 1995).
 36. Это выдержка из переписки между автором и доктором Д. Фарлонг. (См. прим. 2 ко второй главе).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

1. Riegel, K., 'Toward a Dialectical Theory of Development', *Human Development*, vol. 18, nos. 1, 2 (1975); *Psychology of Development and History* (New York: Plenum Press, 1976); and 'The Dialectics of Human Development', *American Psychologist*, vol. 31, no. 9 (1976).
2. Basseches, Michael, *Dialectical Thinking and Adult Development* (Norwood, NJ: Ablex Pub. Corp., 1984).
3. Fowler, James W., *Faith: The Structural Development*

- Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).
4. Basseches, *Dialectical Thinking*, p. 9.
 5. Там же, с. 21.
 6. Там же.
 7. Там же, с. 22.
 8. Там же.
 9. Riegel, 'The Dialectics of Human Development,' p. 61.
 10. Riegel, 'Toward a Dialectical Theory of Development'.
 11. Fowler, *The Structural Development Perspective, and Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1981).
 12. Broughton, J., 'Genetics Metaphysics: The Developmental Psychology of Mind-Body Concepts', *Body and Mind*, ed. R. Rieber (New York: Academic Press, 1980).
 13. Riegel, 'Toward a Dialectical Theory of Development'.
 14. Basseches, *Dialectical Thinking*.
 15. Fowler, *The Structural Development Perspective*.
 16. Там же, с. 196.
 17. Fowler, *Stages of Faith*, p. 196.
 18. Shah, Idries, 'Evolution' in *Reflections*, 2nd edn. (Baltimore, MD: Penguin Books, 1971), p. 73.
 19. Fowler, *Structural Development Perspective*, p. 200.
 20. Frobel, Friedlich, *The Education of Man*. Translated from the German by W. N. Hailmann (Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1967), p. 49.
 21. Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975), p. 219.
 22. Ashraf, Syed Ali, 'The Inner Meaning of the Islamic Rites: Prayer, Pilgrimage, Fasting, Jihad', in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the*

- Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987), p. 144.
23. Nasr, S., *World Spirituality*, p. 314.
24. Morgan, *Beyond Methods*.
25. Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: Freeman, 1980).
26. Cited in Mahdi, 'The New Wisdom', p. 30.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Al Zeera, Z., 'The Collapse of Westernised Universities in Islamic Societies: Part 1: The Problem', unpublished Paper (University of Toronto, 1988), p. 2.
2. Guba, Egon and Lincoln, Yvonna S., *Effective Evaluation*.
3. Guba and Lincoln, *Naturalistic Inquiry*.
4. Simons, Helen, *Getting to Know Schools in a Democracy*.
5. Сопроводительное письмо к дипломной работе, 25 августа 1988 г.
6. Steiner, Rudolph, *The Roots of Education: Five Lectures Given in Berne April 13th to 17th, 1924*. Translated by Helen Fox (London: Rudolf Steiner P., 1968). Цит. по *The Essential Steiner: Basic Writings of Rudolf Steiner*, ed. Robert A. McDermott (San Francisco, CA: Harper & Row, 1984), p. 314.
7. Сопроводительное письмо к докладу от 13 февраля 1989 года после первого этапа сбора данных.
8. Schutz, A. and Luckmann, T., *The Structures of the Life-World* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), p. 4.
9. Al Zeera, Z., 'The Collapse of Westernized Universities in Islamic Societies: Part 2. Reconciliation', paper presented at the VIIth World Congress of Comparative Education (Montreal, 1989), p. 4.
10. Steele, R., *Freud and Jung, Conflicts of Interpretations* (New York: Harper and Row, 1982), p. 3.

11. Riegel, 'Toward a Dialectical Theory of Development,' p. 51.
12. Basseches, *Dialectical Thinking and Adult Development*, p. 58.
13. Стил (Steele),
цитируемый источник.
14. Аз-Зира З., курсовая работа по курсу 1360S, 1986 г.
15. Французский политик, поэт и драматург.
Родился 25 июня 1913 года в Басс-Пуэнт, Мартиника.

КРИТИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ АВТОРОМ ЗАПАДНОГО СВЕТСКОГО ПОДХОДА к формальному образованию бросает вызов системе образования, нацеленной на развитие человека исключительно в интеллектуальном и физическом отношении. Методология и структура предложенного подхода соответствуют Исламу, что, по словам д-ра аз-Зиры, подтверждает важность не только научных, но также духовных и религиозных факторов развития; вместе взятые, они способствуют формированию целостной и благочестивой личности, которая вместо того, чтобы противостоять парадоксам жизни, видит в их взаимосвязанности путь к развитию себя и общества. Одна из интересных особенностей этого исследования заключается в том, что автор обращается к области женской духовности, которая, по ее убеждению, недостаточно освещена в массовой исламской литературе.

Этот труд представляет собой целостный взгляд на знание и социологическую дискуссию с использованием нетрадиционного подхода, при котором основой для обсуждений и анализа служит личный опыт автора. Мы приглашаем читателя погрузиться в мир понимания и наблюдения, чтобы пропустить через себя этот необычный подход к диалектическому мышлению.

Д-Р ЗАХРА АЗ-ЗИРА — директор Восточной издательской группы (Манама, Бахрейн). В прошлом — приглашенный профессор педагогики в Университете Торонто (Канада). Автор ряда научных статей в различных журналах.